IRÉNIKON

Tome XXXIII 3e trimestre 1960

Éditorial.

L'article de M. N. A. Nissiotis qu'on lira ci-après révélera au lecteur, en même temps qu'un aspect de la réaction d'un théologien orthodoxe contemporain devant l'évolution de la théologie dogmatique, la confirmation et l'appui que celui-ci a pu retirer d'une idée mise en avant à plusieurs reprises, et notamment à l'assemblée œcuménique de Rhodes en 1959, par un théologien luthérien, le Prof. Schlink de Heidelberg: « La théologie comme doxologie ».

Une telle attitude devant la théologie scientifique n'est pas neuve. On la trouve en Occident à différentes reprises depuis le moyen âge, en opposition avec l'aristotélisme, et elle avait eu des antécédents dans la pensée patristique.

L'auteur de cet article avait publié en grec en 1956 une thèse importante « Existentialisme et foi chrétienne » (cfr ce fascicule d'Irénikon, p. 413), *dans la perspective de laquelle il faut se placer pour comprendre sa présente étude. Si la théologie est pour lui « le mouvement éternel de l'Esprit de Dieu... qui devient, dans sa phase finale, poésie, hymnodie, iconographie »* (p. 306) *et ne peut relever de la recherche scientifique humaine que dans ses préambules lointains, elle trouve néanmoins ici un suppôt et une forme et de présentation dans la méthode existentialiste. C'est de là que vient en partie chez lui ce tâtonnement constant dans une expression qui se cherche et dont le lecteur ne pourra voir les contours que lorsqu'il sera arrivé au terme de sa lecture. Tous ne seront point d'accord cependant pour refuser avec l'auteur aux philosophies modernes la possibilité d'atteindre Dieu existant* (pp. 296-297).

Qu'il y ait dans cette étude une vive nostalgie de l'apophasisme cher aux théologiens grecs de toute la période patristique, nous ne nous en étonnerons pas. Qu'il y ait, en conséquence, une mise en garde perpétuelle contre tout anthropomorphisme en théologie, nous le comprendrons également. Il nous paraît cependant qu'il eût fallu nuancer quelque peu ce qui y est dit du sacramentalisme juridique (p. 308), *que nous croyons n'avoir jamais existé comme tel, le sacrement ayant toujours conservé, dans la profondeur de toutes les théologies, son caractère de mystère.*

Tel quel, cet essai ne manquera pas d'intéresser par ses préoccupations nouvelles, et nous remercions l'auteur, directeur adjoint à l'Institut œcuménique de Bossey, de nous l'avoir envoyé. Il nous aidera à comprendre mieux tant de paroles de S. Jean et de S. Paul, qui nous ont parlé abondamment de la gloire du Seigneur, car nous sommes appelés à la posséder : « Ce à quoi il vous a appelés par notre Évangile, pour que vous possédiez la gloire de notre Seigneur Jésus-Christ » (II Thess. 2, 14).

La Théologie en tant que science et en tant que doxologie.

Les progrès et le développement de la science, la transformation du milieu universitaire par l'introduction de nouvelles méthodes de recherche et de nouvelles catégories de pensée, posent constamment à nouveau la question de la nature de la théologie, en tant que science. Cette question a une importance particulière pour la théologie systématique, c'est-à-dire pour les principes, la méthode et le but de l'exposition des vérités théologiques selon un système de pensée et une terminologie bien définis, ayant une valeur scientifique objective.

A première vue, la théologie systématique, surtout dans les temps modernes, s'est toujours développée en relation avec les théories de la philosophie et de la psychologie d'une part, et avec la recherche historique ou exégétique du texte biblique d'autre part. Sur ces bases, elle a souvent tendu soit à vouloir démontrer la vérité chrétienne, soit à chercher le point de contact pour prouver apologétiquement, en tant que science, la nécessité d'une pensée théologique systématique. Le sentiment, la morale, l'intuition, jouent un rôle initial mais non principal dans l'explication, aux non croyants, des raisons que l'on a de croire, et pour offrir au contexte scientifique un point de contact entre théorie et réalité. Cet effort méritoire, accompli par la théologie du moyen âge et par le thomisme, par la théologie allemande des deux siècles passés et par la théologie libérale américaine tenant compte des résultats de la psychologie de la personnalité, ont donné à la théologie systématique un éclat particulier parmi les autres branches de la théologie. Mais il faut avouer en même temps que cet éclat ne va pas sans exercer encore une influence dangereuse et risque de faire dérailler la

théologie en la détournant de son but principal et en la réduisant à n'être qu'un système moral et psychologique, destiné à justifier la raison d'être scientifique de la pensée théologique. La théologie risque alors de perdre sa splendeur patristique, et en même temps la simplicité, la profondeur et la beauté d'une réflexion reflétant fidèlement et strictement la lumière révélée par Dieu dans la gloire de son incarnation, de son sacrifice et de sa résurrection.

La théologie systématique, couronnement de la pensée théologique, ne doit pas s'inquiéter de n'être pas considérée comme une science, car elle n'a pas pour but de défendre le prestige de la pensée humaine, de la science et des catégories gnoséologiques ; elle se développe dans le Saint-Esprit, dans la sainteté de vie et pour la gloire de Dieu. C'est pourquoi il faut admettre en toute franchise que dans sa phase principale, finale, dernière, la théologie n'est pas une science. Elle n'a pas pour fonction de démontrer le bien-fondé de ses bases et ne vérifie pas ses propositions par la réalité objective. Elle ne prouve pas expérimentalement — dans le sens psychologique ou rationnel — la relation entre le sujet pensant et l'objet de sa pensée, qui est Dieu lui-même. Car, comme nous allons le voir par la suite, ce sujet pense, poussé par des présuppositions qui n'ont rien à voir avec des propositions scientifiques. L'objet, Dieu, ne peut pas devenir pour la pensée humaine un objet pur, au sens scientifique.

D'autre part, la pensée philosophique contemporaine est influencée d'un côté par l'esprit positiviste de notre temps et de l'autre par la passion de l'homme à l'égard de ses œuvres ; elle n'offre plus la possibilité de créer de grands systèmes métaphysiques, à la fin desquels, par delà la révélation en Christ, on pourrait placer le Dieu personnel. Le néo-positivisme, en libérant la pensée du problème de l'Esprit Absolu et de la chose en soi, et l'existentialisme, avec sa base phénoménologique qui remplace la relation sujet-objet par la conception du Néant dans notre conscience anxieuse au-delà de cette relation, ont suffisamment démontré la nécessité de limites strictement réalistes à la recherche philosophique. Dieu ne peut pas être connu à travers la réalité objective ou à travers des théories métaphy-

siques, parce qu'il ne se cache plus comme le fondement immédiat de tout être, existant derrière les choses, les formes et les lois de la vie, attendant d'être révélé par la raison humaine. Il n'y a pas de ligne directe, de continuité, entre l'expérience de la réalité et le monde spirituel. Il faut toujours opérer un saut pour parvenir à un autre genre de pensée et arriver à la métaphysique théologique. Il y a certainement aujourd'hui comme toujours une forte tendance métaphysique dans toute science, mais cette métaphysique est réaliste, c'est-à-dire qu'elle est un jugement sur la relation entre le sujet pensant et l'objet spécial de la pensée après la caractérisation, l'évaluation et l'exploitation du deuxième par le premier, et ce jugement a une valeur pratique pour la vie quotidienne. Dieu n'est pas le dernier chapitre de cette métaphysique, heureusement !

Nous avons le droit, je pense, de soutenir l'opinion que la philosophie classique grecque et surtout l'aristotélisme ne procurent pas plus que la philosophie moderne la possibilité d'enseigner une métaphysique théologique dans le sens chrétien. La philosophie non plus, d'ailleurs. Tenter un tel effort, c'est ajouter une fin hétérogène à la pensée grecque ; c'est ce qu'ont fait les penseurs arabes du moyen âge. Les Pères grecs se sont montrés très prudents sur ce point. Ils ne se sont jamais identifiés avec la pensée grecque et ils n'ont jamais fait de la métaphysique systématique à partir d'un système philosophique particulier. Mais ils connaissent bien cette philosophie. Elle leur sert de discipline de pensée, de stage préparatoire, de terminologie pour préciser leur pensée dogmatique, et surtout d'introduction à la sagesse chrétienne. Ainsi, la philosophie est pour eux à la fois bonne et mauvaise, inspirée de Dieu et pleine de mensonges et de fantaisie. Elle peut enseigner les méthodes de la pensée, elle est un exercice de l'esprit, surtout la dialectique platonicienne. Mais elle est dangereuse si, en tant que système, elle influence la pensée chrétienne. Il est très faux de qualifier la théologie des Pères grecs de platonicienne à cause d'une sorte d'éclectisme typologique et d'admiration formelle pour cette philosophie que l'on trouve chez certains Pères. Il y a chez les Pères trop d'éléments non seulement étrangers à cette pensée mais franchement contraires,

comme nous allons le voir, du fait de l'élément doxologique, fondé d'une part sur la relation avec Christ à travers l'Église, et de l'autre sur la sainteté du théologien chrétien qui réduisent à néant la possibilité d'un mélange direct avec la pensée païenne. L'élément doxologique écarte toute continuité de cette pensée en évitant de transformer le système en une sorte d'apologétique chrétienne, comme si on affublait une statue classique de vêtements sacerdotaux chrétiens. Pour les Pères grecs, la théologie, bien qu'elle soit la pensée au sens le plus profond, présupposant une préparation philosophique approfondie (chose profondément nécessaire et inévitable pour toute pensée humaine), n'est pas une préoccupation philosophique ou scientifique, mais une pensée priante, un exposé sur la réalité, déjà vécue dans l'Église, de la relation entre Dieu et l'homme. Il s'agit d'une pensée doxologique et eucharistique de l'homme se trouvant déjà engagé par la force du Saint-Esprit sur le chemin de la sainteté. En accord avec ces premières remarques, et fidèle à cette tradition patristique, nous pouvons dire que la théologie a un aspect inférieur scientifique et un aspect supérieur doxologique. Personne ne peut nier que certaines branches de la théologie exigent un travail de recherche ; elle se base sur des textes qui nécessitent une étude critique en ce qui concerne la langue et le milieu historique. Elle doit découvrir des méthodes efficaces pour exposer les idées centrales de ces textes et pour formuler systématiquement les principes fondamentaux, afin de pouvoir définir avec précision les limites de la vérité, contre la fausse interprétation de cette base sur le plan littéraire.

Mais la vraie théologie, dans le sens patristique grec, nous montre que son commencement est antérieur à cet épistémonisme, bien que celui-ci soit regardé comme point de départ nécessaire. La vraie théologie dans ce domaine de la foi personnelle vécue n'a pas, au sens scientifique, de critère objectif valable pour tous, et ses théories ne peuvent pas être prouvées après coup comme conformes aux exigences de la raison humaine et de la réalité sensible et immédiate. Il manque à cette théologie la proposition et la démonstration, le commencement et la fin, parce qu'ils appartiennent exclusivement à la relation

personnelle du théologien avec Dieu. Certes, toutes les créatures manifestent la gloire de Dieu. Mais cette gloire n'est pas le thème central dans la théologie des Pères, parce que cette gloire est statique et esthétique, tandis que la raison humaine, pour autant qu'elle est transformée en pensée et conçue à l'image du Logos divin incarné, est appelée par Dieu à être le lieu par excellence de la théologie.

Dans cette théologie purement transcendentale et contemplative, la critique a souvent commis l'erreur de découvrir un mélange idéaliste entre la philosophie ancienne (surtout le platonisme) et la pensée patristique. Mais cette critique superficielle n'atteint que le domaine préparatoire de cette pensée et cherche à prolonger des analogies inexistantes au stade supérieur de la théologie byzantine. Elle ignore complètement l'élément doxologique, qui constitue la grande différence, bien que je ne puisse dire l'opposition. En effet, dans son agnosticisme théologique conséquent, le platonisme cherche la vérité qui ne peut pas ne pas être révélée, suivant son nom *ἀ-λήθεια*.

La théologie des Pères ne décrit pas seulement la révélation en Christ comme aboutissement de l'attente platonicienne d'une révélation de la vérité finale, au moyen de la substance et des idées platoniciennes ; elle exprime plutôt dans sa dernière phase la continuation de cette révélation dans l'existence du théologien transfigurée par la gloire de Dieu. La philosophie est pour le platonisme, et surtout pour le néoplatonisme, la recherche considérée comme une attente de la révélation de l'être, en tant qu'essence de toutes choses ou en tant que sphère supérieure de la création. La théologie chrétienne, pour l'Orthodoxie grecque, ne rejette pas cet élément d'attente au point de vue humain, parce qu'elle comporte des qualités positives en ce qui concerne la préparation de l'esprit pour la réception de la nécessité logique d'une révélation divine. Mais cette théologie devient ensuite raisonnement profond sur la gloire de Dieu, le Logos de la *δόξα τοῦ θεοῦ*, parce que Dieu se révèle comme gloire dans la chair et se révèle continuellement désormais dans le Logos de toute chair qui est aussi en unité avec l'Esprit de Dieu.

La gloire de Dieu est la base, le critère et la catégorie fonda-

mentale et finale de la théologie métaphysique. Je ne veux pas soutenir l'idée que la *doxa* est l'expression immédiate, presque identique, de la foi, ce qui pourrait nous conduire vers un fidéisme irrationnel méprisant la valeur de la pensée humaine capable de raisonner sur l'acte de Dieu ontologiquement ; mais je dirai qu'au point de vue théologique, la gloire de Dieu se place entre la foi et la connaissance. Elle crée la distance en faveur du Dieu révélé, qui garde ainsi sa Seigneurie absolue sur la pensée humaine, et en même temps elle opère, elle « activise » la relation entre les deux. Ainsi, la foi et la connaissance ne s'opposent pas, mais elles progressent mutuellement dans une relation où la deuxième reste toujours dépendante de la première. On croit en Christ afin que, dans le Saint-Esprit, c'est-à-dire par la transfiguration de l'existence du croyant pensant et dans la lumière de la révélation de Dieu dans sa gloire, on puisse être appelé à mieux connaître, c'est-à-dire à naître avec le Logos à une pensée illuminée par cette gloire. Dans ce sens, on se place, en tant qu'il s'agit d'une théologie doxologique, au-dessus d'un fidéisme irrationnel, d'un agnosticisme philosophique ou d'un rationalisme théologique se construisant à partir des catégories purement gnoséologiques.

Par conséquent, plus la foi du théologien s'exprime en tant que transfiguration personnelle, plus la connaissance divine et la théologie deviennent dignes de leur nom. Si donc on veut aborder le thème de la gloire comme catégorie de la pensée théologique, on doit commencer par la personne du théologien. Au lieu de parler d'une relation première, directe, entre connaissance et théologie, il serait préférable, comme introduction indispensable, de s'arrêter au début sur la relation entre théologien et théologie. Car toute théologie conçue sur cette base méta-scientifique, ne prétendant pas avoir des exigences d'acceptation générale par la raison humaine, est, sans être individualiste, strictement personnelle. La théologie dans sa phase dernière devient l'apanage d'un petit nombre de personnes qui ont réussi à s'élever par la révélation dans la grâce de la gloire divine et offrent leur pensée comme une glorification raisonnable de l'œuvre de Dieu, comme un hymne à la connaissance de Dieu. La théologie doxologique est le sommet

de la pensée humaine qui veut suivre le Logos divin, qui tente de s'identifier avec sa gloire révélée en Christ et se manifeste comme présence réelle dans la vie du théologien. La théologie est une pensée de vie et une vie pensante. Il n'y a plus de sagesse abstraite, mais un verbe incarné dans la forme vivante de la transformation existentielle du théologien. Incarnation signifie révélation de la glorieuse coexistence de Dieu et de l'homme ; la théologie est l'expression de l'énergie divine comme gloire, glorifiée dans la personne de Jésus, complétée et acceptée par la foi, et interprétée par la pensée, sur le plan ontologique. Dans le théologien, c'est la force de transfiguration opérant existentiellement. Ce double sens de la gloire est exprimé par les Pères grecs suivant les paroles de saint Jean par le verbe *θεᾶσθαι* voir, contempler le Christ dans son essence en tant que fils de Dieu comme gloire (1, 14). Le Verbe a une voix active et passive en même temps, montrant la manifestation objective de la gloire, mais aussi vue et contemplée seulement par les yeux purs de ceux qui sont devenus, par Jésus-Christ, les fils de Dieu.

Il est évident qu'une théologie conséquente, en plus d'une pensée pénétrante pour sonder les ténèbres d'incompréhensibilité de l'essence de Dieu, exige que cette pensée participe réellement à l'énergie du Saint et du Sacré. C'est à cause de cela qu'on ne parvient jamais à comprendre la mystique orthodoxe et par conséquent l'aspect doxologique de sa théologie, si l'on ne met pas d'emblée en relief la signification capitale de l'incompréhensibilité de Dieu, base commune et respectée par tous, bien qu'apparemment négative, de la théologie doxologique. C'est à partir d'elle que les caractères d'une nouvelle connaissance théologique surgissent dans la révélation divine. L'élément doxologique dans la théologie est une double admiration : d'abord celle de la pensée humaine humiliée devant le mystère caché, même après la révélation en Christ de l'essence de l'être divin ; ensuite, celle de la possibilité de sa connaissance par la communion aux dons saints de Dieu qui résultent d'une transfiguration personnelle à l'image de la sainteté révélée.

La théologie des Pères grecs a toujours été, et est restée fidèlement conséquente à l'incompréhensibilité de Dieu. Je

dirais que c'est le dogme le plus fondamental, et qui n'a pas conduit à l'agnosticisme mais à l'action du Saint-Esprit, qui anime en nous la connaissance à travers la participation à ces dons. Dieu est vrai et actif dans l'histoire en Jésus-Christ par le Saint-Esprit en tant qu'il reste inconnu dans son essence. Il faut une grande force spirituelle, il faut être déjà pris dans le domaine sanctifiant de l'Esprit, pour rester totalement conséquent à ce dogme. La théologie des définitions et des catégories de la pensée est toujours tentée de tomber dans l'Eunomisme qui, dans son optimisme gnoséologique, a nié l'essence et le départ de la vraie théologie chrétienne [1]. Dans la théologie doxologique, la faible pensée de l'homme, transfigurée par l'énergie divine peut, grâce à cette participation, devenir une force pour penser le mystère de Dieu avec une pleine conscience de la communion avec Dieu à travers son incarnation. Dieu est incompréhensible, mais c'est seulement en tant que tel qu'il est communicable ; il devient alors connaissable pour l'homme en tant que gloire objectivement réelle et, subjectivement, comme force transformatrice de l'existence et de la pensée humaine [2].

Il en résulte pour une vraie théologie que, pour connaître Dieu, il faut d'abord être connu par lui (*Gal.* 4, 9). Puis dans la mesure de l'acte libre de Dieu, manifestant sa Seigneurie et sa gloire objective, il faut que l'homme change sa vie et sa pensée. Dieu n'opère pas suivant nos catégories mais selon sa volonté, sa grâce, et son amour qui permettent à l'homme de se glorifier en le connaissant comme existant en lui. Le Logos ne se donne pas à connaître à ceux qui le connaissent déjà ni par la sagesse ni par la loi divine. C'est un acte *ἐφ' ἅπαξ*, une révélation unique, nouvelle, qui change tout, et transforme d'abord l'homme à qui elle est offerte. Il est venu au monde chez les siens. On le connaissait, mais on ne l'a pas reçu. Tout dépend de sa réception par l'homme, c'est-à-dire de la nouvelle naissance de l'hom-

1. S. JEAN CHRYSOSTOME : « C'est de l'hybris, de l'égoïsme aveugle, un blasphème contre Dieu de professer que l'on peut le connaître. Où est la racine de tout mal ? Ici ! de dire que je connais Dieu » (P. G. 95, 1081).

2. C'est à cause de cela que S. Athanase remarque : « Un Dieu qui peut être connu n'est plus un Dieu » (P. G., 11, 213).

me en tant que fils de Dieu. C'est alors lui, le Logos, qui remplit par sa vie et sa parole le *vacuum*, le vide, de l'incompréhensibilité. C'est en Lui seulement qu'il y a la vie, mais cette vie doit devenir ensuite la lumière des hommes (*Jean*, I, 4). Les Pères grecs suivant cet échange entre Logos divin et vie de l'homme, mettent en relation inséparable et réelle la vie en Christ, son progrès, avec la pensée véritablement théologique. Cette unité, qui reflète la parfaite conséquence de l'union entre Dieu et l'homme, jette une lumière dans les ténèbres divines. Par cette lumière, les Pères désignent la pensée théologique en tant que réponse doxologique à l'œuvre de Dieu, vivante et vécue en eux-mêmes. Cette lumière brille seulement en ceux qui la reçoivent dans la repentance, dans une vie transformée, en ceux qui ont été purifiés d'un désir égoïste de connaissance de Dieu qui les empêchait de voir son incarnation dans son Logos, qui est tout : réalité finale, présence, force transfiguratrice et accomplissement de la création. C'est lui qui devient le seul *paidagogos* de la pensée humaine vers le Dieu inconnu.

C'est alors que la connaissance comme catégorie théologique devient l'abstrait de l'*acte de connaissance*, c'est-à-dire de l'acte de la transformation du Logos en vie de l'esprit. La connaissance théologique n'est pas une opération purement et uniquement cognitive de la pensée, semblable à toute autre connaissance ; elle est aussi le résultat de la re-création spirituelle de l'existence humaine. Le verbe *γιγνώσκω* présuppose la communion de Dieu et de l'homme et non une relation spéculative de la raison ; c'est une relation somatique de chair et de sang, d'amour et de vie, pour la naissance d'une nouvelle vie ; c'est semblable à l'incarnation du Verbe, par la communion Dieu-homme, qui est une connaissance réciproque. L'évangéliste Luc utilise le verbe *γιγνώσκω* au moment le plus important, face à l'énergie incompréhensible de Dieu. Car, lorsque l'archange Gabriel annonce à la Vierge, qu'elle va devenir enceinte et enfantera un fils, celle-ci exprime son étonnement. « Comment cela se fera-t-il puisque je ne connais point d'homme ? » (*Luc*, I, 34). Ici *γιγνώσκω* est choisi au lieu de *κοινωνῶ* (être en communion) dans la chair et le sang pleinement par l'Esprit de Dieu. La naissance du Logos divin est le résultat de l'union intime

avec l'Esprit-Saint. Le résultat est et sera toujours la création de la nouvelle existence théandrique [1]. La théologie sur cette base exprime ce fait continuel par la vie dans l'Esprit et la pensée humaine. La connaissance dans ce sens n'est plus l'anamnèse ou la *methexis* platonicienne — simple participation de la pensée aux idées divines et inchangeables — mais la *metousia* par les énergies en nous du Saint-Esprit [2].

Ainsi la pensée théologique n'est jamais autonome ; elle n'est pas soumise à des catégories rationnelles, mais à une catégorie plus fondamentale et englobant la plénitude de l'existence. Elle est la connaissance qui résulte de la communion avec les dons de Dieu. Face à cette connaissance, toute autre catégorie reste partielle, limitée dans le sensible par l'objet immédiat. Le Logos de Dieu devient une théologie de l'homme. Une conception de Dieu qui n'implique pas tout d'abord qu'on soit connu par lui, supprime son essence incompréhensible, fait disparaître Dieu en tant que force transformatrice de l'homme et conduit vers une connaissance morte, c'est-à-dire sans le résultat : la naissance de la nouvelle créature. Dieu, comme objet de connaissance, doit rester toujours le sujet connaissant d'abord l'homme, et ceci est possible seulement dans la communion mystique offerte et réalisée par Lui. Toute pensée en dehors de ce Logos en communion avec la chair conduit à un Dieu défini comme un objet parmi d'autres ; objet de la pensée humaine signifie seigneurie humaine ; l'objet reçoit sa valeur de l'homme. Dans le cas de Dieu-objet, le Créateur devient créature de sa créature. Toute gnoséologie théologique doit présupposer comme expérience vécue et vivante la connaissance de l'homme par Dieu qui signifie recréation spirituelle du théologien. La théologie est l'expression de cette réalité du passage de la mort à la vie ; dans sa vraie nature, elle est donc charismatique, eucharistique et éthique ; elle est la conception dans la pensée de la nouvelle hypostase

1. Syméon le Nouveau Théologien dit : « Nous concevons au sens de faire naître le Logos de Dieu en nous mêmes comme la Vierge » (P. G., 120, 525).

2. S. Grégoire de Nysse dira : « La connaissance est la *metousia* de Dieu » (P. G., 46, 176).

qui se produit par la communion mystique du Saint-Esprit. Il n'y a pas de catégorie ici pour décrire cette « idée », — elle est simplement la vie de la pensée comme une lumière qui nous possède complètement [1]. Pour contempler cette lumière, il faut être illuminé par elle et la tenir comme vie, réalité, incarnation de la parole dans les actes de sainteté.

Arrêtons-nous un instant ici pour clarifier cette unité mystique comme présupposition de la pensée théologique et surtout dans sa relation avec son élément doxologique. Du point de vue de la patristique dans son ensemble et selon la plupart de ses principaux représentants et en faisant usage d'une terminologie moderne toujours en relation avec la doxologie théologique (qui va être développée ensuite), je dirai que cette union mystique ne doit pas être identifiée au mysticisme absolu, c'est-à-dire, à l'union pleine de Dieu à un individu isolé de la communauté de l'Église. Il faut distinguer entre le mysticisme psychologique qui est subjectif, extatique, visionnaire, et le mysticisme ontologique qui a une base objective offerte en commun à tous, dans l'Église. Ce dernier, qui est le mysticisme grec, n'est ni celui d'une philosophie idéaliste qui le concevrait comme une identité de l'Esprit Absolu avec l'Esprit humain, — ni psychologique, rendant inexistantes les relations du mystique avec le monde dans la passivité totale de l'extase et les visions qui s'en suivent. Le mysticisme de l'Orthodoxie est sobre et se trouve toujours en face de l'événement réel historique de l'œuvre salutaire en Christ, continué et achevé en nous par les dons et les fruits du Saint-Esprit. Le remplacement de la métaphysique philosophique par la sotériologie théologique se fait à la lumière de l'union parfaite entre les deux natures, et cette union est répétée dans l'homme par la participation aux dons du Saint-Esprit qui opère cette union.

Pour mieux comprendre cette mystique, il faut revenir à l'élément doxologique dans la théologie. La catégorie de la *doxa*, telle qu'elle se trouve dans les textes bibliques et telle qu'elle est reprise par les Pères grecs, nous aidera à mieux

1. S. Grégoire de Nysse dit : « Voir Dieu signifie être possédé et posséder en même temps » (P. G., 44, 1265).

comprendre d'une part la réalité de cette mystique ontologique et d'autre part la théologie doxologique qui sera son expression authentique. Du moment que la gloire de Dieu est le point de contact, elle est ce qui peut être « vu » de l'essence divine dans le sens où nous avons parlé plus haut. C'est donc dans la gloire de Dieu que cette unité est manifestée et c'est à partir de cette gloire que l'homme parvient à la saisir mystiquement.

La théologie moderne dans sa totalité s'occupe très peu du sens théologique de la *doxa*, qui est une des expressions bibliques les plus fondamentales, en rapport avec l'essence divine révélée. Elle s'occupe beaucoup plus, parfois presque exclusivement, de l'amour de Dieu. Il faut que nous fassions ici une distinction très délicate entre l'amour et la gloire de Dieu, qui nous aidera à mieux comprendre la mystique ontologique par rapport à toute autre déviation. L'amour, en effet, est l'essence de Dieu par excellence ; c'est l'amour qui réalise le plan de la création du monde et le salut de l'homme. Du point de vue de la substance divine et en tant que telle, il est incompréhensible ; l'essence de Dieu est amour, et doit être conçue comme un autre aspect de l'incompréhensibilité de Dieu. Il est, par conséquent, très dangereux de traiter cet amour de Dieu théologiquement comme point de départ, en prenant comme point de contact l'amour de l'homme. Toute analogie ici mettrait la théologie en danger, et l'a souvent fait. Le résultat serait un mysticisme absolu ou psychologique, une théologie romantique, un moralisme sentimental. Car en opérant avec l'amour de Dieu comme avec une catégorie de la pensée théologique, on est trop pressé d'opérer une identité entre l'essence humaine et l'essence divine. D'autre part, pour éviter cet écueil, on modifie l'amour de Dieu en l'interprétant exclusivement en relation avec la justice divine ou avec la colère de Dieu, manifestée sur la croix du Christ, d'où une dialectique kirkegaardienne des relations entre Dieu et l'homme. Dans les deux cas, Dieu est jaugé selon les analogies de l'amour humain. On peut ainsi arriver à la négation de l'incompréhensibilité de Dieu que l'on prive de sa Seigneurie ; le pire serait que ces deux extrêmes — le mysticisme et la dialectique — se rencontrent dans un subjectivisme absolu. Alors le Dieu-amour peut être déterminé

par des critères anthropologiques, soit qu'on le considère comme sauveur de l'homme par nécessité d'amour, soit qu'il offre le surcroît de grâce, sur la croix. Mais on oublie dans tous ces cas que l'amour de Dieu n'est pas sentimental ; c'est un amour souverain ; c'est l'amour du Seigneur. C'est le plus grand et le plus profond mystère de l'essence inconnue de Dieu. Ce mystère incompréhensible se révèle par la gloire et dans la gloire de Dieu, poussé à se révéler par son essence inconnue qui est l'amour. La gloire divine se place entre l'amour divin et l'homme, créature et objet de cet amour, pour réaliser dans le Fils l'union plérosée entre les deux et opérer les dons de cette union dans l'homme par le Saint-Esprit. En d'autres termes, nous pouvons dire que la gloire de Dieu, étant la phase finale de sa révélation, s'exprime dans le contact de Dieu avec l'homme pécheur après la chute, à travers l'union en Christ par le Saint-Esprit. Cette gloire est l'amour inconnu de Dieu, son essence agissant dans la révélation. Elle est sa révélation. La gloire est la manifestation de l'essence incompréhensible de Dieu qui devient accessible à l'homme. Elle est le point de contact entre l'œuvre de Dieu et la possibilité pour l'homme d'y participer.

La gloire n'est pas d'abord la majesté de Dieu en tant que Créateur et ne doit pas conduire à une admiration esthétique de la création divine, mais elle est la gloire du Fils assis auprès du Père avant que le monde fût (*Jean* 8, 18). La gloire est la force de Dieu qui rend son amour actif et communicable en Christ ; elle est la manifestation de cette même gloire dans le Fils. Le mystère du salut est non seulement une révélation mais une énergie de la gloire de Dieu (*Jean* 13, 31), incarnée en Christ et plérosée en nous par le Saint-Esprit, étant trinitaire, en tant que communion parfaite des trois hypostases. Mais cela ne signifie point que l'homme reste le spectateur passif de cette gloire. La vraie mystique théologique commence dès le moment où cette gloire de Dieu par le Fils devient gloire de ses disciples et de tout croyant. Saint Paul, en parlant aux Thessaloniciens de la sanctification de l'Esprit ajoute : « C'est à quoi il vous a appelés par notre Évangile, pour que vous possédiez la gloire de notre Seigneur Jésus-Christ » (*II Thess.* 2, 14). La gloire de Dieu en Christ devient la gloire des hommes. Contempler la

gloire signifie y participer pour être recréé. Il n'y a pas de spectateur de la gloire de Dieu. Personne ne peut la décrire sans y participer. Quand on contemple cette gloire, on la reflète sous l'action du Saint-Esprit. « Nous tous qui, le visage découvert, contemplons comme dans un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de gloire en gloire, comme par le Seigneur l'Esprit » (*II Cor.* 3, 18). Le Père se glorifie non seulement par le Fils mais aussi par les œuvres des disciples (*Jean* 15, 8).

Cette gloire par la sanctification est la co-glorification de l'homme en Christ et devient lumière de la connaissance en communion avec le mystère révélé. Ainsi la base gnoséologique de la théologie mystique trouve son expression complète dans l'élément doxologique. La *doxa* de Dieu est la seule catégorie ontologique de toute pensée véritablement théologique qui veut rester fidèle au principe de l'incompréhensibilité de Dieu. Le thème de la lumière mystique ne concerne pas la connaissance de l'essence de Dieu à travers une fusion avec elle de la nature humaine, mais la connaissance de sa gloire par participation à travers les fruits du Saint-Esprit.

Rien n'exprime mieux l'essence de Dieu que sa gloire. Et cette gloire est pré-créationnelle, se manifeste dans la création, dans l'incarnation du Logos, dans le salut de l'homme, dans le jugement dernier, et dans le plérôme eschatologique. Toute la Bible raconte la manifestation de la gloire de Dieu. L'homme est appelé à la glorification par la connaissance de la gloire comme lumière en lui, c'est-à-dire par le fait qu'il s'y abandonne totalement, ce qui le transfigure.

Dans cette situation de vie dans le salut de Dieu, la pensée humaine ne dispose pas de catégories rationnelles. Elle ne pense pas pour définir les raisons de sa structure, mais pour pénétrer le mystère qui peut être connu à partir de catégories de vie qui opèrent déjà en l'homme. L'abstraction concernant le rapport entre sujet et objet, et les catégories de la pensée scientifique deviennent ainsi superflues, face à la relation entre vie et acte. C'est une nouvelle relation, une révélation des forces supérieures qui fait de la conscience de l'homme le centre d'une nouvelle connaissance ayant des caractères objectifs, au moment où elle

devient un acte subjectif. Elle a une réalité objective mais qui n'existe qu'au moment où elle commence à opérer dans l'être du sujet par ses qualités dynamiques, restant objectivement incompréhensibles. La gloire divine pour la pensée est cette transformation de l'inconnaissable incompréhensible, vécu par l'homme. C'est une gloire, parce qu'elle dépasse toujours nos possibilités cognitives, mais elle possède les caractères aptes à faire connaître au sujet pensant en soi l'objet vivant, jusqu'alors inconnu. Dans ce sens l'homme comprend l'acte de Dieu comme gloire et pense par elle parce que la gloire est, en tant que *doxa*, une opinion qui provient de l'énergie d'un fait réel et objectif, exprimée par une pensée qui est animée et complètement possédée par la nature salutaire de ce fait objectif. L'incompréhensibilité de Dieu se révèle dans sa gloire, au moment où il connaît les hommes, s'abaissant comme Seigneur et prenant dans son Logos, par l'unité de la chair, toutes les qualités de l'homme connu par lui ; et l'homme en se connaissant grâce à Dieu inconnu pense dans la lumière de cette connaissance. Cette pensée aura donc, comme catégorie fondamentale, le fait d'être connue et la pensée qui résulte de ce fait sera le reflet de cette unité réalisée par l'objet connaissant. Dieu comme connaissant ne peut devenir connu que dans sa gloire, manifestée dans son acte de nous connaître, c'est-à-dire dans notre changement total selon son acte qui nous fait communier avec sa gloire, (« de gloire en gloire, comme par le Seigneur, l'Esprit », *II Cor.* 3, 18).

Donc, la pensée théologique ne procède pas suivant une fusion d'essence avec Dieu, elle n'est pas le produit d'une expérience elle n'est pas le résultat d'un choc psychologique ressenti par l'esprit humain dans un moment extraordinaire de négation de soi-même. La théologie reflète la gloire de Dieu qui se réalise objectivement et devient compréhensible comme sagesse, lorsqu'elle devient vie et force de transfiguration. Mais dans la pensée, cet acte est la lumière de Dieu en nous. C'est précisément la lumière de la gloire divine qui est le point de contact dans nos cœurs. C'est alors que la vraie théologie commence. C'est Dieu qui allume en nous, par notre changement existentiel vers la voie de la sainteté, la lumière de sa gloire pour nous faire

connaître son mystère qui est infini. (« Le Dieu qui a dit que du sein des ténèbres brille la lumière est celui qui a brillé dans nos cœurs pour faire resplendir la connaissance de la gloire de Dieu qui est sur la face de Christ » *II Cor.* 4, 6).

La théologie doxologique est le mouvement éternel de l'Esprit de Dieu qui nous révèle ainsi la majesté, la seigneurie et l'amour de l'essence divine dans nos vies. Ce mouvement ne s'arrête ni au mysticisme psychologique conduisant à la satisfaction extatique, ni à la passion dialectique qui ne procure pas un instant de repos entre le « oui » momentané de Dieu et le « non » permanent de l'homme révolté et ne permet pas d'exprimer une pensée stable et certaine de cette gloire divine. Le mouvement de la doxologie est un effort ardu de la pensée vers le sommet. Elle ne nous laisse pas retomber en arrière, car elle est toujours attirée non par notre pensée, mais par l'Esprit de la gloire de Dieu qui est le seul Seigneur, au-dessus de toute opposition du monde. L'élément mystérieux dans cette théologie, c'est précisément que la fin de ce mouvement doxologique se produit par le fait que c'est notre pensée qui est finie, mais appelée en même temps à se tenir dans la gloire infinie de Dieu. En effet, le sujet pensant n'est plus le penseur pécheur, mais l'objet de cette pensée : Dieu le Saint et le Sauveur. Sur le plan humain, il y a une limite à l'expression du Logos de cette *doxa*, parce que les moyens dont l'homme dispose ne parviennent pas à exprimer pleinement le mystère réel qui dépend d'une vie dépassant les possibilités humaines et se trouvant toujours dans les mains de Dieu. Alors, la théologie doxologique, dans sa phase finale, devient poésie, hymnologie, iconographie

S'il n'y a pas de limite, sur le plan divin, il y a en nous en revanche des apories, des souillures qui nous voilent le soleil de la gloire divine. Le péché expose le théologien à des éclipses soudaines de cette lumière. Mais ce sont des chutes et des renaissances ; on tombe pour s'élever et pour se purifier par le feu de l'Esprit. C'est une mort en vue de la vie et de la renaissance continuelle. La doxologie est ascendante, malgré les chutes. Cette dialectique de mort et de vie est l'âpre bataille du théologien. C'est sa part décisive dans l'acte de sa re-création par Dieu, sa seule contribution, mais elle est indispensable. L'ascension vers

la lumière s'accomplit donc par la repentance — qui conduit à un changement de vie — et par une nouvelle orientation vers la contemplation divine.

C'est pourquoi toute vraie théologie doxologique traite forcément de la misère de l'homme qui est d'autant plus noire qu'elle est éclairée par la gloire de Dieu. Toute hymnologie doxologique est entrecoupée par les « Kyrie eleison » du peuple glorifié. Dans les icones, la splendeur et la pureté des yeux des saints — qui sont revêtus des vêtements du culte céleste — cachent des corps faibles et misérables. Mais dans la repentance active, existentielle, toutes ces misères et toutes ces chutes ne sont que des interruptions ; tout est possédé par la lumière qui ne s'éteint jamais, dans la foi vivante, c'est-à-dire en unité mystique avec le Logos. Tout est attiré en haut, où siège la gloire divine, objectivement réelle.

Bien que le péché personnel accomplisse en nous sa danse furieuse, l'élément doxologique donne à la théologie le repos dans la lumière increéée. Cette lumière apparaît une fois pour toutes dans l'histoire, par l'incarnation du Logos, sa crucifixion et surtout sa résurrection. Le Seigneur et sa Seigneurie ainsi manifestés ne peuvent être diminués par la condition de l'homme, sinon nous en arriverions à abaisser Dieu dans nos misères et à faire de l'anthropologie plutôt que de la théologie.

A travers la repentance, tout devient positif et permet à l'homme de se tenir dans la gloire de Dieu. La repentance nous rappelle notre situation tragique ; elle est l'expérience douloureuse de notre faiblesse en face de Dieu. Par conséquent, dans une vraie théologie préservant la Seigneurie du Seigneur, la repentance devient pour l'homme la seule possibilité de poursuivre l'itinéraire vers la gloire divine. L'étape dernière et suprême de la vraie théologie méta-scientifique est la pensée basée sur la repentance, mais attirée, dirigée et accomplie par la fin victorieuse du Seigneur dans sa gloire.

Dans ce sens, la théologie doxologique est mystérieuse, car le commencement et la fin de ses catégories se trouvent cachés dans la lumière révélée de l'essence incompréhensible de Dieu. Elle est mystérieuse, mais non pas sacramentelle. Il faut faire ici une distinction subtile permettant de mieux comprendre la théologie orientale. Il y a dans la théologie un autre acte qui

peut diminuer la Seigneurie de Dieu. Je veux parler d'une sorte de théologie que j'appelerai « juridisme théologique », qui s'occupe principalement de la qualité et de la quantité du salut obtenu par le sacrifice de la Croix du Christ.

Elle étudie le quoi, le combien et le comment de la justification de l'homme, suivant des analogies juridiques humaines, tendant à évaluer et à mesurer l'œuvre glorieuse de Dieu. Le juridisme supplante ainsi le mystère de Dieu. Il proclame le salut au nom de Dieu, en faisant un effort pour définir la gloire par des concepts purement humains. Il s'agit d'une conception anthropomorphique du sacrifice salutaire, qui n'a pas de relation avec la repentance de l'homme, ni avec le plérôme dans la résurrection. C'est la proclamation de l'homme innocenté en face de Dieu, sans sa participation à ce mystère de salut.

Pour respecter l'essence de la gloire divine, la théologie doxologique s'est écartée de toute discussion sur ce mystère qui se trouve absolument dans les mains de Dieu et se manifeste simplement comme gloire dans le monde. Les Pères grecs semblent pauvres sur ce chapitre, en comparaison avec la théologie occidentale. La cause de cette pauvreté se trouve dans leur retenue face à l'épistémonisme légaliste de la pensée humaine. La théorie théologique la plus superficielle aux yeux d'un orthodoxe serait le système qui voudrait prouver, mesurer, le surplus de la grâce. La doxologie est le raisonnement sur le mystère de Dieu. Le *sacramentum*, au sens juridique, est une défiguration de cette gloire, alors que le mystère dépend totalement de l'acte de sanctification de Dieu qui se poursuit par notre transfiguration par le Saint-Esprit. Le juridisme justifié une fois pour toutes, donne la sécurité, légalise ce qui dépasse la compréhension humaine, restant christomoniste. Il risque d'inspirer à l'homme une passivité totale. Ce juridisme sacramentel est un arrêt erroné, à mi-chemin du salut, créant la religion d'une nouvelle loi. Toute théologie non doxologique est menacée du danger de s'emprisonner elle-même dans des catégories de la pensée humaine. L'élément doxologique ouvre l'horizon vers Dieu. Il constitue une pensée toujours orientée vers la révélation mystérieuse de Dieu, nourrie par cette révélation qui connaît son point culminant dans la résurrection, victoire sublime de Dieu dans ce monde. D'autre

part, l'idée du mystère ne s'identifie pas au sens de l'abstrait dans la théologie. Mystère ne veut pas dire espace infini dans lequel la raison humaine peut voler sans base et sans fin. Le mystère doit être compris toujours à partir du fait objectif et réel de la révélation de la gloire de Dieu. La théologie mystique est ontologique en tant qu'elle a comme base de pensée la réalisation de cette union entre gloire de Dieu et gloire de l'homme, entre Esprit de Dieu et chair de l'homme, entre saint et pécheur, entre grâce et repentance dans l'Église. Cela signifie que le mystère est révélé et donné, non pas à l'individu, mais à chacun dans la communion de tous. La pensée théologique est donc fondée sur une réalité qui nous est commune et qui est conçue comme l'offrande eucharistique de tous. La théologie dans sa réalisation suprême ne saurait être que communautaire dans l'Église. Certes, cette théologie est l'apanage d'esprits qualifiés qui se distinguent dans la communauté chrétienne par ce charisme particulier, mais il ne doit pas s'agir de subjectivisme. Cette théologie est à la fois strictement personnelle et représentative de la communauté. La gloire de Dieu ne se révèle pas au mystique dans la situation psychologique de l'extase et de la solitude qui anéantit toute relation avec les autres hommes, mais se révèle à tous les enfants unis parfaitement entre eux par la participation à ce mystère.

La théologie doxologique, en tant qu'offrande eucharistique de la communauté de l'Église, ne peut pas être limitée à un dialogue entre Dieu et le théologien dans une relation moi-toi. Bien qu'elle soit l'offrande d'une personne, elle est en même temps le culte raisonnable de l'Église entière, qui reconnaît dans cette théologie l'expression suprême de la gloire divine. La voix de la théologie personnelle devient ainsi la voix eucharistique de tous les membres du corps mystique. C'est là le fondement de la tradition dynamique de l'Orthodoxie. Cette tradition n'est pas une loi à laquelle il faut se soumettre comme à une obligation. Ses dogmes expriment la définition nécessaire pour écarter l'hérésie. Les dogmes d'une théologie doxologique sont l'expression de la gloire de Dieu manifestée par l'unité de l'Église. Ils sont aujourd'hui comme ils étaient toujours et comme ils seront pour toujours notre voix, notre prière, notre foi, notre vie.

Sur la voie de cette théologie, tous les théologiens sont invités à penser en tant que membres de l'Église, représentant la gloire commune accomplie par Dieu en tous. La théologie comme pensée priante dans la communion des Saints et comme eucharistie est le couronnement suprême de la pensée humaine. Elle nous sauve des mesquineries de la recherche qui a son but en elle-même, nous libère de la division et nous conduit à l'unité de vie et de pensée dans l'Église. Il ne faut pas nous bercer d'illusions. Il n'est pas facile d'écrire une théologie véritable en tant que doxologie de l'Église. Seuls ceux qui sont transfigurés par la sanctification et la repentance continuelle et qui vivent dans la communion de la gloire de Dieu peuvent contempler le mystère de Dieu. C'est l'œuvre de la science dernière et suprême, de la science sacrée, l'œuvre de penseurs à la fois humbles et puissants, enracinés dans la communion de tous les membres du Christ et offrant en leur nom leur théologie comme une diaconie à la gloire de Dieu.

Dr. N.A. Nissiotis,

Directeur adjoint de l'Institut œcuménique de Bossey.

La vision de Dieu dans l'œuvre de saint Irénée [1].

Saint Irénée a consacré presque entièrement l'un des plus longs chapitres du livre IV de l'*Adversus Haereses* à esquisser une théologie de la vision de Dieu. Ce chapitre, le 20ᵉ, fait la synthèse entre plusieurs données de sa doctrine ; loin d'être un hors-d'œuvre dans son argumentation, il compte parmi les pages centrales et les plus denses de son ouvrage ; il pose aussi quelques problèmes qui méritent de retenir l'attention.

Ce chapitre 20 du livre IV se rattache étroitement au précédent dans lequel l'évêque de Lyon rappelle que le Dieu créateur est insondable et incommensurable et qu'il ne peut pas y en avoir d'autre au-dessus de lui. Dans sa main il contient toutes choses et c'est cette même main qui illumine les cieux et ce qui est sous le ciel ; c'est elle aussi qui scrute les reins et les cœurs [2].

Au début du chapitre 20, Irénée affirme à nouveau : nous ne pouvons connaître Dieu selon sa grandeur, le Père ne peut être mesuré. Il va dès lors expliquer ce que nous pouvons connaître de Dieu : quelle gnose pouvons-nous donc avoir de Dieu, s'il est inaccessible par nature ? Tout le chapitre 20 va répondre à cette question essentielle, frôlée plus d'une fois au cours des trois premiers livres, mais jamais abordée de front

« Nous ne pouvons donc pas connaître Dieu *selon sa grandeur*, car il est impossible de mesurer le Père ; pourtant *selon son amour* (car c'est lui, cet amour, qui par le Verbe nous conduit à Dieu), nous avons appris dans l'obéissance qu'il est un Dieu si grand et que c'est lui-même qui par lui-même a créé, choisi et orné toutes choses et les contient » [3].

1. Communication présentée au Congrès de Patristique d'Oxford 1959.
2. IV, 19, 2-3.
3. IV, 20, 1.

Cette opposition entre la connaissance de Dieu selon sa grandeur et celle que nous avons de lui selon son amour, en rappelle une autre : celle établie au livre II entre la transcendance de Dieu et sa providence. Contre l'opinion des hérétiques qui veulent que le Dieu suprême ait été invisible aux anges et au démiurge inférieur, Irénée affirme que ce Dieu pouvait, de fait, être invisible en raison de sa transcendance *(propter eminentiam)*, mais qu'en aucune manière les anges ne pouvaient l'ignorer, en raison de sa providence *(propter providentiam)*. Cette providence qui s'étend à toute la création, Irénée la compare à la domination de l'empereur : bien de ses sujets ne l'on jamais vu, mais tous le connaissent en raison du pouvoir qu'il exerce partout. Ainsi de Dieu. Sur terre les êtres animés dépourvus de langage le connaissent pourtant, qui tremblent à la seule invocation de son nom [1].

Malgré des points de contact évidents, le texte du livre IV marque, sous une perspective un peu différente, un progrès dans la pensée : à la notion de providence s'est substituée la notion d'amour ; par l'amour le Verbe nous conduit à Dieu. Déjà au livre III, tout entier consacré à la personne du Christ, Irénée avait donné la clef de cette connaissance de Dieu dont le Verbe est le médiateur. A propos du miracle des noces de Cana, il indique que c'est le Fils qui se révèle : Dieu qui a créé le monde et les fruits de la terre, donne, dans les derniers temps, au genre humain par son propre Fils la bénédiction de la nourriture (la multiplication des pains) et la grâce de la boisson (le miracle de Cana), lui l'incompréhensible les donne par le compréhensible, lui l'invisible, par le visible, son Fils. « Dieu en effet personne ne l'a jamais vu ; seul le Fils unique de Dieu qui est dans le sein du Père, l'a fait connaître (*Jo.* 1, 18). Car le Père qui par nature est invisible (*invisibilem existentem)*, celui qui est dans son sein, le Fils, le fait connaître à tous. C'est pour cette raison qu'ils le connaissent, ceux auxquels le Fils l'aura révélé. Et réciproquement le Père, par le Fils donne la gnose de son Fils à ceux qui l'aiment [2] ».

1. II, 6, 1-3.
2. III, 11, 5-6.

Le Dieu transcendant reste donc invisible par nature. Pourtant son Fils incarné nous le révèle ; il est celui qui seul connaît et contemple l'invisible ; il est le visible et le compréhensible de celui qui par nature est invisible et incompréhensible. Cette gnose du Père qu'il communique, n'est donnée qu'à ceux qui l'aiment [1].

Quelques chapitres plus loin dans le même livre III, l'évêque de Lyon précise encore : la magnanimité de Dieu nous a libérés de la mort et donné l'incorruptibilité afin que nous l'aimions davantage. Ainsi nous nous connaîtrons nous-mêmes et notre faiblesse, et nous comprendrons quelle est sa puissance :

> cognoscat autem semetipsum, quoniam mortalis et infirmus est ; intellegat autem et Deum qnoniam in tantum inmortalis et potens est, ut et mortali inmortalitatem et temporali aeternitatem donet : intellegat autem et reliquas virtutes Dei in semetipsum ostensas, per quas edoctus sentiat de Deo quantus est Deus. Gloria enim hominis, Deus ; operationes vero Dei, et omnis sapientiae ejus et virtutis receptaculum, homo [2].

L'homme est le réceptacle de l'opération [3] de Dieu, de toute sa sagesse et puissance. Dieu par l'incarnation s'est fait semblable à l'homme pour lui rendre sa similitude, lui donnant pour commandement d'être l'imitateur de Dieu et lui imposant pour règle celle du Père (c'est-à-dire d'être parfait comme le Père

1. Ces lignes ne sont pas sans rappeler quelque peu un passage de l'Évangile de Vérité où le Fils, identifié au Nom du Père, est dit la révélation du Père. Malgré l'obscurité du contexte, il semble en ressortir que le Nom du Père, invisible en lui-même, devient visible dans le Fils (*Evangelium Veritatis*, éd. Puech, Quispel, Malinine, p. 37,37-38,24, soit p. 36-38 de l'édition). Ceci se trouve confirmé par d'autres passages de ce même écrit, en particulier p. 30,24-31,1 (soit p. 30-32 de l'édition). De plus pour l'Évangile de Vérité la révélation du Fils est aussi une vision de la lumière divine *(ibid.)*. Enfin le Fils du Père inaccessible est messager de la gnose, et de l'amour du Père (p. 19, 10 et ss. ; soit p. 8 de l'édition). Il est remarquable que ces données centrales du texte gnostique se retrouvent en particulier dans ce ch. 20 du livre IV de l'*A. H.* Cette rencontre n'est sûrement pas fortuite sous la plume d'Irénée.

2. III, 20, 2.

3. Si on lit avec le deuxième texte de Salamanque : *operationis*, leçon qui seule présente un sens satisfaisant, au lieu d'*operationes* que portent tous les meilleurs manuscrits.

céleste)[1], ceci dans le but de voir Dieu *(ad videndum Deum)*, lui accordant enfin de saisir le Père (*capere Patrem*), le Verbe de Dieu qui a habité en l'homme, pour habituer l'homme à recevoir Dieu et habituer Dieu à habiter en l'homme, selon qu'il a plu au Père[2].

A ce passage du livre III fait écho directement la suite du chapitre 20 du livre IV, objet de cette communication. Au paragraphe suivant[3], Irénée continue en effet en expliquant ainsi le but de l'incarnation du Verbe par laquelle le Père a remis à son Fils toute la création « pour que toute chose (dans le Verbe incarné) contemple son propre roi[4], que dans la chair du Seigneur se trouve la lumière du Père et que par sa chair resplendissante, elle vienne sur nous (cette lumière) et qu'ainsi l'homme parvienne à l'incorruptibilité, environné de la lumière du Père »[5].

Cette lumière du Père a donc été donnée à l'homme dès l'incarnation. L'éclat de la chair du Christ qui brille de la lumière du Père, rejaillit sur l'homme. Il est particulièrement remarquable qu'Irénée insiste sur le fait que c'est de la chair du Christ qu'émane la splendeur qui nous illumine. On doit relever là une intention antignostique qui veut valoriser l'importance de la chair dans le mystère de la venue du Fils de Dieu sur terre. Non seulement c'est l'homme tout entier qui est assumé par le Verbe incarné, mais c'est par la chair unie au Fils de Dieu que nous est communiquée la lumière du Père. Le but premier de l'économie divine est de rendre la chair incorruptible par la chair divinisée du Christ

Toutefois Irénée tient à souligner encore que Dieu reste inconnu de tous selon sa grandeur, même si selon son amour il est connu en tous temps à travers celui par lequel il a créé toutes choses, son Verbe qui dans les derniers temps s'est incarné pour unir l'homme à Dieu. Par l'incarnation s'est produite la

1. C'est ainsi qu'il faut entendre *et in paternam imponens regulam*, en raison du parallélisme avec le membre précédent, et non pas avec Sagnard (*Contre les Hérésies* III, p. 345) : « en le rangeant sous l'obéissance paternelle ».
2. *Ibid.*
3. IV, 20, 2.
4. Cfr IV, 17, 6.
5. *Ibid.*

commixtio et communio Dei et hominis. Et l'évêque de Lyon d'ajouter : c'est cela qui avait été annoncé, à savoir que Dieu serait vu des hommes, qu'il vivrait et parlerait avec Dieu sur la terre, qu'il sauverait sa créature et se rendrait perceptible à elle, afin que l'homme recevant l'Esprit de Dieu accède à la gloire du Père [1].

Avec l'incarnation c'est donc une véritable vision de Dieu qui est donnée à l'homme, comme l'avaient annoncé les prophètes encore une fois non pas selon sa grandeur et sa gloire admirable mais selon son amour et sa philanthropie [2]. C'est pourtant bien d'une vraie vision de Dieu qu'il s'agit, « car Dieu peut toutes choses et il concède même cela à ceux qui l'aiment, de voir Dieu. (...) Car Dieu lorsqu'il le veut est vu des hommes, quand il le veut et de la manière qu'il veut », c'est-à-dire suivant les étapes de la révélation déterminées par le vouloir divin. « De fait il a été vu autrefois par l'Esprit de prophétie ; à travers le Fils il a été vu selon le mode de l'adoption *(adoptive)* ; enfin dans le royaume des cieux il sera vu en tant que Père *(paternaliter)*.

La vision de Dieu à travers le Fils incarné est donc déjà une véritable vision ; toutefois la vision dans le royaume nous fera franchir une nouvelle étape en nous donnant de le contempler en tant que Père. C'est-là l'idée bien irénéenne de l'approche progressive de Dieu vers l'homme : « de fait l'Esprit prépare l'homme « *in Filio Dei* » ; le Fils l'amène au Père ; le Père lui confère l'incorruptibilité pour la vie éternelle à laquelle chacun parvient du fait-même qu'il voit Dieu » [3].

Il ne faut pas penser cependant que ces étapes de la vision divine soient pour Irénée chronologiquement successives au sens strict, car à travers tout le déroulement de cette histoire du salut, Dieu agit sans cesse par l'intermédiaire de ses deux mains, son Verbe et sa Sagesse, son Esprit. En contemplant son Fils incarné, les hommes ont déjà reçu quelque chose de la lumière paternelle, a-t-il dit plus haut. Or il ajoute ici : « De même que ceux qui voient la lumière se trouvent dans la lumière et

1. IV, 20, 4.
2. IV, 20, 5 ; *humanitatem* en parallèle avec *dilectionem* correspond à philanthropie, bénignité, sans allusion directe à l'incarnation.
3. IV, 20, 5.

participent à son éclat, ainsi ceux qui voient Dieu sont en Dieu, parce qu'ils participent (μετέχοντες) à son éclat. La clarté les vivifie et ceux qui voient Dieu en reçoivent la vie » [1].

Il est donc d'autant plus intéressant de voir Irénée souligner qu'il s'agit bien d'une vision véritable de Dieu lui-même. Il poursuit en effet : « C'est pour cette raison que l'ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀόρατος accorde aux hommes de se rendre lui-même visible, compréhensible, saisissable, afin de vivifier ceux qui le reçoivent et le voient. Car comme sa grandeur est impossible à atteindre (ἀνεξιχνίαστος), sa bonté est inénarrable par laquelle, en se laissant voir, il accorde la vie à ceux qui le voient. Car tout comme sans la vie il est impossible de vivre, le don de la vie provient de la participation à Dieu. La participation à Dieu, c'est de voir Dieu [2] et de jouir de sa bonté » [3].

En employant les termes d'ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος καὶ ἀόρατος, Irénée a repris les épithètes par lesquelles les Valentiniens qualifiaient l'éon suprême inaccessible, le Bythos, celui qui est inconnaissable par nature [4]. Dans l'usage de cette terminologie négative, il y a certainement chez Irénée une intention polémique. Il veut faire pièce au système valentinien, maintenir l'absolue transcendance divine, mais expliquer aussi comment ce Dieu suprême se révèle par sa providence et son amour, comment il vivifie l'homme en le faisant participer à son éclat et en se faisant voir de lui.

Au paragraphe suivant [5], l'évêque de Lyon insiste sur le fait que c'est la vision de Dieu qui confère la vie et rend immortel, permettant par là d'atteindre Dieu. Puis il revient à la théologie de l'histoire. Les prophètes ont annoncé que les hommes verraient Dieu, tout au moins ceux qui portent son Esprit et attendent sa venue avec persévérance. D'ailleurs les prophètes eux-mêmes avaient déjà des visions de Dieu, bien qu'encore imparfaites. Ils voyaient par avance l'Esprit prophétique et

1. *Ibid.*
2. Le grec que nous a conservé saint Jean Damascène porte : « c'est de connaître (γινώσκειν) Dieu ». La leçon du latin est préférable.
3. *Ibid.*
4. *A. H.*, I, 1, 1.
5. IV, 20, 6.

ses opérations répandues en toutes sortes de charismes ; ils voyaient aussi la venue du Seigneur et cette économie (de l'incarnation) ; d'autres encore voyaient les manifestations de la gloire du Père (*paternas glorias*) adaptées aux temps, adaptées aussi à eux-mêmes qui les voyaient et entendaient et aux hommes qui par la suite devaient les entendre. Ainsi Dieu se manifestait [1].

Dans les paragraphes suivants 7, 8 et 9, Irénée explique alors la différence qui existe entre les visions de Dieu qu'avaient les prophètes et la vision de Dieu à la fin des temps. Par les économies divines, les charismes, les ministères, les manifestations de la gloire du Père, Dieu est progressivement montré aux hommes et l'homme présenté à Dieu.

Jusque-là l'invisibilité du Père est maintenue pour deux raisons : pour que l'homme n'en vienne pas à mépriser Dieu et pour qu'il ait sans cesse de quoi progresser. Les économies sont déjà pourtant à travers tout l'Ancien Testament un commencement de vision de Dieu, sans quoi l'homme privé de Dieu en serait venu à cesser d'exister [2]. La gloire de Dieu, c'est en effet l'homme, qui vit, et la vie de l'homme, c'est la vision de Dieu [3].

Si, en effet, la manifestation de Dieu par les économies donne la vie à tous les êtres vivant sur la terre, combien plus la manifestation du Père qui se fait par le Verbe, donne-t-elle la vie à ceux qui voient Dieu ! Par ces économies, l'homme est préparé à cette gloire qui sera révélée par la suite à ceux qui aiment Dieu [4].

Ici intervient le passage le plus intéressant de ce chapitre 20 du livre IV. Irénée met en parallèle la vision qu'eut Moïse sur le Sinaï et la transfiguration du Thabor [5].

Les prophètes avaient des visions ; par là, dans une certaine mesure *(secundum hanc rationem)* les hommes voyaient Dieu.

1. *Ibid.*
2. Il y a là une perspective stoïcienne due à la philosophie ambiante, comme c'est assez fréquemment le cas dans l'œuvre d'Irénée. Cfr M. SPANNEUT, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957, en particulier p. 332.
3. IV, 20, 7 ; cfr supra III, 20, 2.
4. IV, 20, 8.
5. IV, 20, 9.

Pourtant cette vision n'était pas une vision face à face. Moïse ne pouvait voir la face du Seigneur, car l'homme ne peut voir la face du Seigneur et vivre, répondit Dieu à la requête de Moïse.

Par là, continue Irénée, il affirmait deux choses : tout d'abord qu'à l'homme il est impossible de voir Dieu ; ensuite que par la Sagesse de Dieu dans les derniers temps l'homme le verrait pourtant sur le sommet du rocher, c'est à dire dans son avènement comme homme, dans l'incarnation. « C'est pour cela, poursuit-il, que Moïse parla avec lui face à face sur le sommet de la montagne en présence d'Élie, comme le rapporte l'Évangile, accomplissant à la fin (des temps) l'antique promesse » [1].

Cette brève allusion à la transfiguration [2] est extrêmement importante. L'analyse de ces lignes très denses fournit en effet plusieurs données qui permettent de préciser la pensée de l'évêque de Lyon :

1° A la différence de la vision du Sinaï, la vision du Thabor a lieu à la fin des temps. Elle accomplit l'antique promesse. L'eschatologie est déjà commencée avec l'incarnation du Verbe.

2° C'est par la Sagesse de Dieu que l'homme peut voir Dieu à la fin des temps. Or la Sagesse de Dieu, selon l'équation fréquemment posée par Irénée, c'est le Saint-Esprit. Dans ce même chapitre 20 au § 1er, il a rappelé que la Sagesse, c'est l'Esprit, seconde main du Père [3]. La révélation de Dieu à la fin des temps a donc lieu par l'Esprit-Saint [4].

3° Moïse sur la montagne du Thabor, en présence d'Élie, parle face à face avec Dieu, allusion évidente à Mt. 17, 3 et parallèles : « Et voici que leur apparurent Moïse et Élie qui s'entretenaient avec lui ». S'entretenant avec le Christ glorifié, Moïse parle face à face avec Dieu ; l'antique promesse est accomplie.

1. *Ibid.;* cfr SPANNEUT, *op. cit.*, p. 298, et les références à Tertullien indiquées à cet endroit.

2. C'est la seule exégèse de la transfiguration que nous donne l'œuvre d'Irénée. L'évêque de Lyon connaissait pourtant les spéculations arithmétiques auxquelles se livraient les gnostiques sur le sujet (cfr *A.H.*, I, 14, 6). Ces spéculations se retrouvent chez Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VI, 16).

3. Cfr déjà II, 30, 9 ; III, 24, 2 et surtout IV, 7, 4.

4. Cfr déjà sur le rôle du Saint-Esprit à la fin du § 4.

Dans les paragraphes suivants, Irénée souligne encore cette opposition entre les visions partielles qui étaient données aux prophètes de l'ancienne alliance et la vision face à face du Père que seul le Verbe peut donner ; ils n'apportent pourtant pas d'éléments nouveaux sur le sujet et nous pouvons les négliger.

Résumons donc les points principaux de la théologie d'Irénée concernant la vision de Dieu :

1° Dieu ne peut être connu selon sa grandeur, en raison de sa transcendance. Irénée n'hésite pas à employer pour caractériser cette transcendance les épithètes de la théologie négative utilisées par les Valentiniens.

2° Dieu peut être connu selon sa providence et son amour, par des économies progressives, et à la fin des temps, par le Verbe incarné qui révèle le Père *ἀόρατος*, permet de saisir le Père *ἀχώρητος καὶ ἀκατάληπτος*.

L'opposition entre grandeur et transcendance, d'une part, et providence et amour, économie, opérations, d'autre part, peut-elle être traduite en langage moderne par celle d'essence et d'énergies divines ? Irénée ne s'arrête jamais à la notion philosophique d'essence divine, mais il ne fait pas de doute qu'en affirmant que Dieu ne peut être connu selon sa grandeur en raison de sa transcendance, il ne veuille dire qu'il demeure inaccessible en tant qu'il est Dieu, dans son essence divine. Toutefois ce qu'il communique de lui-même par son Verbe et son Esprit et qu'Irénée exprime par les termes de providence, d'amour, d'économies, de lumière, d'incorruptibilité, de vie, confère à l'homme une participation véritable à la divinité. L'homme est le réceptacle des opérations divines et c'est par là qu'il voit Dieu. Irénée, sans aucun doute, veut affirmer simultanément le caractère incommunicable de la transcendance divine et les manifestations de son amour par lesquelles l'homme peut participer réellement à Dieu. Cette participation cependant semble ne se rapporter qu'aux opérations divines, au rayonnement de sa vie *ad extra*, qui ménagent toujours l'inaccessibilité de sa transcendance.

3° La révélation du Verbe consiste à faire voir le Père et à communiquer par la chair du Christ la lumière vivifiante du

Père. Cette idée est très nettement exprimée. La lumière du Père communiquée à l'homme de façon progressive, joue un rôle capital dans le processus de divinisation. Elle est même, semble-t-il, pour Irénée, l'expression la plus adéquate de notre participation à Dieu. La lumière confère à l'homme la vie divine, tout en réservant la transcendance de Dieu.

4º Un terme paraît ambivalent dans cette doctrine de la vision de Dieu : celui de gloire. La gloire de Dieu est inaccessible, elle est un attribut de sa transcendance [1]. Toutefois les prophètes de l'ancienne alliance ont vu les « gloires du Père », adaptées aux diverses étapes de l'économie [2]. D'après le contexte de ce dernier passage, il s'agit non d'une vision de la gloire, mais, comme semble l'indiquer le pluriel, de manifestations de la gloire divine.

5º Y a-t-il une différence de degré ou une différence de nature entre les visions de Dieu dans l'Ancien Testament et la vision dans l'eschatologie ? L'idée de progrès (habituer l'homme, etc)... qu'il rappelle constamment impliquerait de soi une simple différence de degré [3]. Toutefois avec la venue du Verbe en personne, il semble bien qu'il y ait plus que cela. La révélation eschatologique implique un mode nouveau de voir Dieu qui accomplit la promesse.

6º Enfin entre la vision *adoptive* et la vision *paternaliter* dans le royaume, il y a encore une étape nouvelle sur laquelle l'évêque de Lyon s'explique peu. On notera toutefois qu'au sujet de la transfiguration il est très explicite : Moïse a vu Dieu face à face. La promesse est accomplie. Il est certain que ce qui vaut de Moïse et d'Élie est vrai aussi de tous les spectateurs du miracle du Thabor et plus généralement de tous ceux qui ont « contemplé leur roi » [4] dans le Verbe incarné.

D. E. LANNE.

1. IV, 20, 5.
2. IV, 20, 6.
3. Cfr IV, 9, 2.
4. Cfr IV, 20, 4.

Aux origines de la Théologie anglicane.

Écriture et Tradition chez Richard Hooker († 1600)

Richard Hooker est considéré généralement comme le premier à avoir élaboré une théologie spécifiquement anglicane. De fait il amorce sur certains points ce détachement des positions calvinistes strictes qui caractérisaient sur toute la ligne les premiers apologètes de l'*Établissement* : Cranmer, Ridley, Hooper et même Jewel. Keble qui l'estimait hautement, disait de lui que sa part avait été de « scier les arbres qui devaient servir à un autre siècle »[1], en l'occurence le XVIIe. Hooker inaugure en effet, à plus d'un titre, la branche anglicane de ces théologiens dont tout l'effort serait d'éviter de se lier à une forme trop déterminée de protestantisme et qui en appelleraient plutôt, tout en conservant maints préjugés, au témoignage de l'Église ancienne.

1. *Hooker's Works*. Ed. Keble, Oxford, 1836 ; t. I, Introd., p. LXXVII. Les études parues sur Hooker traitent surtout de sa pensée en matière politique (Michaelis, Davies, Shirley, H. Kessner). Plus récemment ont paru deux études consacrées l'une à la place de Hooker dans l'histoire de la pensée en général : Peter Munz, *The Place of Hooker in the History of Thought*, Londres, 1952, et l'autre, à son rôle fondamental dans la théologie anglicane proprement dite, en particulier son « rationalisme » : P. Schutz, *Richard Hooker. Der grundlegende Theologe des Anglikanismus*. Eine Monographie zur Reformationsgeschichte und zu den Anfängen der Aufklärung, Göttingen, 1952. L'article de C. Looten, *Un avocat de l'Église anglicane, Richard Hooker* (1554-1600) *R. H. E.* 1937, 485-534 peut servir de première introduction à l'E. P. (rapide et d'une rhétorique plutôt douteuse). — Fondamentale demeure l'*Introduction to the Fifth Book of Hooker's Ecclesiastical Polity* par Francis Paget (Reviseur avec W. Church de l'édition Keble), Oxford 1899 (en particulier les p. 91 à 122). Il faut encore mentionner L. S. Thornton, *Richard Hooker* (English Theologians), Londres, 1924.

Le problème posé par la « Règle de la Foi » que nous allons étudier chez Hooker ne manque pas d'actualité. Beaucoup en effet se préoccupent aujourd'hui des relations entre la tradition et l'Écriture[1], et nous allons retrouver ici la même question dans les conditions où elle se posait aux premiers théologiens anglicans. On sait que, plus que les questions relevant de la controverse avec l'Église catholique, c'est la lutte très vive menée contre les protestants radicaux ou puritains qui fut à l'origine de l'œuvre principale de Hooker intitulée : *The Laws of Ecclesiastical Polity*. Elle est sortie de ses controverses avec le puritain Travers. Ce dernier alors que Hooker exerçait la « Maîtrise » au « Temple » à Londres, avait reçu la charge de « lecturer » au même endroit (1584-1586), et on a pu dire que « ce que Hooker énonçait dans la matinée, Travers le réfutait l'après-midi, la conférence du matin parlant Cantorbéry, celle du soir, Genève ».

Commencés en 1586, les quatre premiers livres, qui seuls nous intéressent ici, virent le jour en 1594 et furent largement appréciés. Le pape Clément VIII ne put cacher son admiration devant la traduction latine que lui en fit le célèbre controversiste catholique Stapleton. Il est vrai que lecture ne lui fut donnée que du premier livre, traité magistral sur les diverses sortes de lois et basé sur la doctrine thomiste[2]. Le fait mérite en tous cas d'être relevé.

1. Cfr notamment J. R. GEISELMANN, *Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Ueberwindung in der katholischen Theologie*, dans *Una Sancta*, 1956, pp. 131-150 ; trad. franç. dans *Istina*, 1958, pp. 197-214. Cfr aussi, tout récemment, J. MEYENDORFF, *Bible et Tradition dans l'Église orthodoxe*, dans *Bulletin d'Orientations œcuméniques*, mars-juin 1960, pp. 26-32.

2. « ... and this (les éloges de Stapleton) begot in the Pope an earnest desire that Dr Stapleton should bring the said four books, and looking on the English read a part of them to him in Latin ; which Dr Stapleton did, to the end of the first book ; at the conclusion of which, the Pope spake to this purpose, « There is no learning that this man hath not searcht into ; nothing too hard for his understanding : this man indeed deserves the name of an author ; his books will get reverence by age, for there is in them such seeds of eternity, that if the rest be like this, they shall last till the last fire shall consume all learning » (*The Life of Mr. Richard Hooker* by ISAAC WALTON. *Hooker's Works*, Oxford, 1836, pp. 70-71.

Notre exposé se divisera en trois parties : 1° La distinction entre la foi et les « cérémonies » (ce terme doit être pris ici dans son sens large de *Order*) ; 2° Les rapports Écriture et tradition ; 3° L'amorce de la théorie des « Articles fondamentaux ».

I. « Faith » et « Order ».

Hooker pose tout d'abord clairement la question du rapport des « cérémonies » et de la Règle de la Foi. Cette distinction était au premier plan dans la réaction anti-puritaine et sera sous-jacente à tout le « ritualisme » anglican. Le but principal de Hooker dans son ouvrage est de défendre tout l'ensemble de ce que le XVIe siècle appelait la « police » (en anglais *Polity*) et qu'on appellerait aujourd'hui « Constitution » *(Order)*, c'est-à-dire les institutions et les cérémonies, en tant que distinctes des doctrines. Il s'agissait en l'espèce de certaines cérémonies transmises par la tradition et que la Réforme anglicane avait laissé subsister dans le *Prayer Book*, mais que les radicaux voulaient, conformément aux « meilleures réformes continentales » voir abroger comme non scripturaires. Au plan des institutions, il en allait de même de l'épiscopat (au sens où l'anglicanisme l'avait conservé), que l'on voulait remplacer par le système presbytérien-synodal, considéré comme seul conforme à l'Écriture. La lutte engagée portait donc sur des questions allant du port du surplis jusqu'au maintien des évêques. Pour les puritains, doctrines et cérémonies se trouvaient sur le même plan et devaient figurer littéralement dans l'Écriture. Hooker reprenait contre eux la distinction introduite par l'archevêque de Cantorbéry Whitgift [1], qui avait d'ailleurs lui même suscité l'œuvre de Hooker.

Les puritains et leurs adversaires admettaient les uns et les autres le 6e des XXXIX articles suivant lequel toutes les choses nécessaires au salut se trouvaient clairement dans l'Écriture ou pouvaient être prouvées par elle.

Mais Whitgift et Hooker, à sa suite, distinguaient les matières

1. Whitgift, archevêque de Cantorbéry de 1583 à 1603 avait combattu les puritains dans son *Answer to the Admonition.*

nécessaires, ayant trait à la doctrine, et les matières accessoires, c'est-à-dire concernant les cérémonies. Les premières devaient se trouver dans l'Écriture ; pour accepter les autres, il suffisait qu'elles n'y fussent pas rejetées [1].

Hooker précise lui-même ce qu'il entend par matières nécessaires au salut. La loi naturelle, explique-t-il, conformément à la doctrine thomiste, enseigne déjà — nous retrouverons plus loin cette insistance — des choses que l'Église doit savoir et accomplir, mais elle ne donne qu'un enseignement partiel et peu assimilable au grand nombre. Aussi l'Écriture enseigne-t-elle à nouveau, les vérités naturellement connaissables, mais de plus elle nous révèle toutes les vérités surnaturelles nécessaires au salut [2].

Toutes ces vérités sont pour Hooker « les Articles de la foi chrétienne et les Sacrements de l'Église » [3]. Comme points doctrinaux, Hooker cite l'Unité de Dieu, la Trinité des personnes, le salut par le Christ, la résurrection des corps, la vie éternelle, le jugement dernier [4]. Si l'Écriture ne contenait pas ces doctrines, l'Église ne pourrait résister aux hérétiques et aux schismatiques qui ajoutent ou retranchent sans cesse. Elles sont immuables ; elles ont existé dès la première heure de la vie de l'Église et

1. « First therefore whereas it hath been told them (in Whitgift's Admonition) that matters of faith, and in general matters necessary unto salvation, are of a different nature from ceremonies, order, and the kind of church government and that the one is necessary to be expressly contained in the word of God, or else manifestly collected out of the same, the other not so ; that it is necessary not to receive the one, unless there be something in Scripture for them ; the other free, if nothing against them may thence be alleged » (III, ii, 2 ; cfr aussi III, xi, 16). — N. B. Toutes les références ne comportant que des chiffres renvoient à l'*Ecclesiastical Polity*.

2. « What the Church of God standeth bound to know or do, the same in part nature teacheth. And because nature can teach them but only in part neither so fully as is requisite for man's salvation, nor so easily as to make the way plain and expedite enough that many may come to the knowledge of it, and so be saved ; therefore in Scripture hath God both collected the most necessary things that the school of nature teacheth unto that end, and revealeth also whatsoever we neither could with safety be ignorant of, nor at all be instructed in but by supernatural revelation from him » (III, iii, 3).

3. *Ibid.*

4. III, x, 7.

devront être crues jusqu'à la dernière. C'est de cette Règle de la Foi stable que parlaient déjà saint Irénée et Tertullien [1].

Il faut noter cependant que, à la différence de ses contemporains, surtout dans les Églises de la Réforme, Hooker semble avoir quelque idée du développement dogmatique.

Les autres points, au contraire, relèvent de l'*Ecclesiastical Polity* : usage de l'anneau au mariage, croix au baptême, attitudes pendant la prière et pour la communion, jeûnes ecclésiastiques, abstinences, jours de fête et dimanches, divers offices ecclésiastiques. Accessoires et non de nécessité pour le salut, ils peuvent varier selon les époques et leur détermination est laissée à la discrétion de l'Église : « En ce qui concerne la discipline de la police extérieure, dit-il, l'Église a autorité pour faire des canons, des lois et des décrets, comme nous lisons qu'elle le fit au temps des Actes » (*Actes*, 15) [2]. Tout cela, notons le, aurait d'ailleurs été admis en principe par Calvin lui-même. Hooker s'appuie du reste sur son témoignage [3]. Cependant Calvin manifeste en fait dans ses créations liturgiques un scripturalisme assez rigide, se montrant ainsi plus en accord avec la voie suivie par les puritains qu'avec celle de l'anglicanisme officiel.

Mais la distinction si marquée des apologètes anglicans ne satisfait qu'en partie, car tout ne saurait être sur le même plan dans le domaine de la *Polity*. Entre autres se posait le problème de l'épiscopat, maintenu par les anglicans, mais combattu par ceux qui s'inspirent de l'*Institution chrétienne*. Les premiers apologètes anglicans ne défendaient l'épiscopat que comme une alternative aussi licite et aussi conforme à l'Écriture que le presbytérianisme. Whitgift, qui avait insisté sur la distinction entre

1. Sur la règle immuable de foi chez Tertullien, cfr III, X, 7.

2. III, X, 7.

3. « Quia Dominus (...) quidquid ad salutem necessarium erat, sacris suis oraculis tum fideliter complexus est, tum perspicue enarravit : in his solus magister est audiendus. Quia autem in externa disciplina et caeremoniis non voluit sigillatim praescribere quid sequi debeamus (quod istud pendere a temporum conditione praevideret, neque judicaret unam saeculis omnibus formam convenire) confugere hic oportet ad generales, quas dedit, regulas, ut ad eas exigantur, quaecunque ad ordinem et decorum praecipi necessitas Ecclesiae postulabit ». CALVIN, *Inst.* IV, X, 30, cité par Whitgift.

doctrine et discipline, s'en tenait à la théorie d'une option libre levée en faveur de l'épiscopat par le seul état de fait en Angleterre. La distinction fondamentale, accentuée par Hooker et dont nous avons parlé plus haut, eût semblé impliquer que l'épiscopat, à l'encontre de ce que les puritains pensaient de leur ministère, n'était pas nécessare ni dans l'Écriture. Keble remarquera plus tard que, lorsque Hooker parlait si largement de la mutabilité des lois ecclésiastiques, du gouvernement et de la discipline, il ne pensait pas tant à ce qu'on pourrait appeler la constitution de l'Église qu'au détail de sa législation et de ses cérémonies. De plus, les puritains ne reprochaient pas seulement aux anglicans la distinction entre doctrine de foi et discipline, mais encore les accusaient de mépriser l'Écriture : ils restreignaient les matières qui y étaient contenues et en excluaient la perfection du gouvernement ecclésiastique [1]. En réponse, Hooker faisait valoir que le domaine de l'Écriture dépassait largement celui des points strictement nécessaires et que même certaines matières relevant de la constitution ecclésiastique, comme l'épiscopat, y étaient enseignées mais, pour ménager les Réformés, et parce qu'il n'avait pas une conception dogmatique de l'épiscopat, il ajoute que, étant d'une tout autre nature que les points précédents, elles n'y étaient pas ordonnées d'une façon « aussi stricte ni aussi perpétuelle ». Dès lors, ne peut-on condamner les Églises Réformées (Écosse, France), que la nécessité empêche de porter remède à un gouvernement déficient « ne correspondant pas à ce qui s'accorde le mieux avec l'Écriture, c'est-à-dire le gouvernement épiscopal » [2]. Et encore : « Nous n'avons jamais affirmé que les Écritures ne comprennent rien de plus que les choses nécessaires, mais au contraire qu'elles sont un trésor inépuisable (...) et que les choses qui sont d'une importance particulière pour une forme bien déterminée de constitution ecclésiastique (non cette forme qu'ils imaginent mais celle que nous défendons contre eux), sont contenues dans l'Écriture elle-même [3]. L'épiscopat nous apparaît ainsi

1. III, ii, 2.

2. III, xi, 16. Cfr VII, XVI, point de vue inlassablement répété par les *Caroline Divines*.

3. III, iv, en particulier : « ... and that it is no more disgrace for Scripture to have left a number of other things free to be ordered at the discretion

prendre place entre les matières théoriquement libres et celles de stricte nécessité : il est consigné d'une certaine façon dans l'Écriture. Le fait que l'épiscopat se trouve en définitive clairement dans l'Écriture doit donc être admis, en raison de la continuité de la tradition dans ce sens : « Nous tenons qu'il y a eu et qu'il y aura toujours deux catégories d'ecclésiastiques, l'une subordonnée à l'autre : aux apôtres à l'origine et aux évêques depuis lors nous trouvons clairement à la fois dans l'Écriture et dans tous les documents ecclésiastiques que les autres ministres de la parole et des sacrements ont été soumis » [1].

La plus grande partie du Livre VII est consacrée à cette preuve historique en faveur de l'épiscopat, et cette apologie sur le plan historique se trouve très proche de celle qu'eut donnée un catholique. L'Église n'a jamais connu d'autre gouvernement ; le système presbytérien, qui exclut l'épiscopat, est une nouveauté sans tradition ; les évêques sont les « successeurs des apôtres » en raison d'une continuité historique qui se manifeste en particulier dans les anciennes successions épiscopales établies par Irénée, Épiphane etc. Hormis les circonstances exceptionnelles (vocation accompagnée de miracles, nécessité absolue d'ordonner sans pouvoir recourir à un évêque, par exemple chez les Réformés), c'est par l'imposition des mains épiscopales que l'Église donne pouvoir d'ordre à la fois aux presbytres et aux diacres, et cela conformément à la tradition universelle.

Ainsi parmi les matières non doctrinales, Hooker fait un sort spécial à l'épiscopat. L'épiscopat est le régime normal, bien

of the Church, than for nature to have left it unto the wit of man to devise his own attire (...) infinite treasures of wisdom are over and besides abundantly to be found in the Holy Scripture (...) yea, that those things finally which are of principal weight in the very particular from of church polity (although not that form which they imagine, but that which we against them uphold) are in the selfsame Scriptures contained ».

1. « Again, forasmuch as where the clergy are any great multitude, order doth necessarily require that by degrees they be distinguished ; we hold there have ever been and ever ought to be in such case at leastwise two sorts of ecclesiastical persons, the one subordinate unto the other ; as to the Apostles in the beginning and to the Bishops always since, we find plainly *both in Scripture and in all ecclesiastical records*, other ministers of the word and sacraments have been » (III, xi, 20).

qu'il ne soit pas obligatoire. Il est à titre quasi exclusif dans l'Écriture, et est fondé sur la continuité historique depuis l'époque apostolique. Hooker ne le met d'ailleurs jamais formellement en relation avec une rigoureuse validité sacramentelle. L'épiscopat occupe ainsi une position intermédiaire assez ambiguë entre les « cérémonies » et le domaine de la doctrine pure. Dans la mesure au moins où il s'agit des questions les plus importantes de la constitution de l'Église et de sa liturgie, une telle distinction trop tranchée est dangereuse à priori, et l'on sent que Hooker a fait un effort réel, mais finalement insuffisant, à propos de l'épiscopat pour réintégrer certains points essentiels des institutions *(Order)* au sein des matières doctrinales *(Faith)*. Il n'a pas poussé assez loin ici sa propre doctrine de l'Incarnation [1].

II. Écriture et Tradition.

Après avoir rappelé la distinction admise par Hooker entre la doctrine et les cérémonies et la signification qu'elle prend pour lui, venons-en à la question connexe et plus importante encore des rapports entre l'Écriture et la tradition. Toute l'apologétique de Hooker sur ce point capital consiste d'une part à défendre le principe de la suffisance de l'Écriture contre la théologie catholique qui, apparemment, faisait jouer aux traditions non scripturaires le même rôle qu'à l'Écriture elle-même, et d'autre part et surtout à défendre contre les puritains et certaines tendances réformées les droits de la raison et de la tradition dans l'ensemble de toute l'activité humaine en général, comme dans la théologie en particulier. D'où la célèbre triologie « Écriture tradition, raison », si fréquemment revendiquée dans la suite par les théologiens anglicans en tant que fondements de la théologie. La suffisance de l'Écriture mise en avant surtout vis-à-vis

1. VII, i, 4. Pour les points principaux, cfr le *Rapport de la Conférence de Lambeth* 1930, p. 119 : « In the experience of many of us the heritage of *Faith and Order* seems to be one and indivisible and to have its roots in the redemptive method of God in the Incarnation » (cité par E. L. Mascall, *The Recovery of Unity*, Londres, 1958, p. 154).

des catholiques, le rôle de la tradition contre une attitude très répandue dans la Réforme, la défense de la raison (assistée de la grâce) visait en propre les puritains.

Dans ce problème central de la Règle de la foi, Hooker, en élargissant le débat, se place au niveau des principes généraux et abstraits et, bien que son œuvre reste essentiellement théologique, son exposé n'en garde pas moins un caractère quelque peu philosophique. Son principal dessein, il ne faut pas l'oublier, est d'établir en vertu de quels principes peuvent être défendues « les lois ecclésiastiques » en Angleterre.

A) *Rejet des traditions comme source de la foi.*

L'*Ecclesiastical Polity* s'ouvre, en son livre I, par une théodicée, une éthique, une politique et un droit naturel dans lesquels Hooker disserte sur les divers genres de lois qui relèvent de chacun de ces domaines et qui sont imposées soit par l'essence des choses, soit par des décisions humaines. Il s'inspire ici très fréquemment de S. Thomas (Iª p., q. 90-107) [1]. C'est dire toute l'importance qu'il attache dès l'abord à la nature et à la raison ; c'est dire aussi le point de vue extrêmement large d'où il domine son sujet. Mais il n'en exalte pas moins l'Écriture. Certes ces diverses lois naturelles sont accessibles à la raison humaine, mais Dieu, nous l'avons déjà vu, a daigné les republier dans son Écriture à cause des infirmités de cette même raison c'est ainsi que Dieu nous a aussi transmis dans l'Écriture des lois d'un tout autre caractère, à savoir les lois surnaturelles et divines rendues nécessaires par la chute. Hooker ne s'oppose pas en principe à ce que la révélation ait pu nous être transmise par des traditions apostoliques [2]. Mais en fait Dieu a agi autrement. C'est à ceux qui ajoutent des traditions à les prouver, et il n'y a pas à tenir compte des « traditions incertaines », ou à attendre de « nouvelles révélations » [3].

1. Cfr Peter Munz, *Op. cit.*, ch. II, p. 29-67.
2. « That which is of God and may be evidently proved to be so, we deny not but it hath in its kind, although unwritten, yet the selfsame force and authority with the written laws of God » I, xiv, 5). Cfr. Schutz *op. cit.*, p. 46-7.
3. II, viii, 5.

En dépit du caractère accidentel de cette transmission écrite — c'est seulement l'autorité divine et non le mode de transmission qui fonde l'autorité de ces lois —, il ne faut cesser de louer Dieu de nous avoir donné cette Écriture : c'est cette disposition, et non une autre, qui a été prise par Dieu. Aussi Hooker refuse-t-il aux « traditions » (parallèles à l'Écriture) ce que, selon lui, exigerait à leur égard le concile de Trente, à savoir « la même obéissance et révérence » que celles que nous devons à la loi écrite [1]. On voit qu'il s'oppose ici à la théorie des deux sources parallèles de la révélation. Il joint à ces remarques la critique classique relative à la déformation et la corruption de la transmission purement orale et souligne l'état misérable qu'eût été celui de l'Église si elle avait été dépourvue de l'Écriture [2]. La chose peut parfaitement se comprendre s'il ne s'agit que d'une transmission purement historique de faits, d'une part, et si ceux-ci sont par ailleurs indépendants de l'Écriture, ce que la « Tradition » de l'Église n'est certes pas.

Si l'Écriture est suffisante en un certain sens, Hooker entend cependant faire remarquer qu'elle ne se limite pas à ce qui est nécessaire. Elle va au delà, tout en ne comportant rien de superflu. On y trouve en effet bien des éléments utiles pour la vie et la pitié du chrétien, de nombreux points de doctrine, des prophéties qui confirment la foi, des histoires qui nous livrent un miroir de la miséricorde, de la vérité et de la justice divine, des méditations qui excitent notre piété, enfin tout ce qui peu s'appliquer à des circonstances particulières. Toutes ces réalités ne sont pas plus superflues que les mains ou les yeux du corps, lequel sans ceux-ci n'en garderait pas moins son essence [3]. L'Écriture est donc un modèle achevé de perfection : « L'Écriture est tellement parfaite, dit-il, que rien n'y manque de ce dont l'absence nous priverait de la vie, mais rien n'y est superflu, inutile ou vain, ou dont nous pourrions nous passer sans danger ou détriment » [4].

1. Sur tout ceci : I, xiii, 2.

2. *Ibid.*

3. I, xiii, 3 cfr III, ii, 16 : « a storehouse abounding with inestimable treasure of wisdom and knowledge ».

4. « In like sort all those writings which contain in them the Law of God, all those venerable books of Scripture, all those sacred tomes and volumes

Si donc rien n'est superflu, l'Écriture contient à fortiori ce qui est nécessaire sans qu'il soit besoin de faire appel à des traditions. Cela est d'ailleurs en conformité avec le 6e des XXXIX articles. La simple proposition que toute vérité est contenue dans l'Écriture est largement affirmée par la tradition patristique aussi bien que scolastique, jusqu'aux discussions du XVIe siècle [1]. Nous n'avons pas à y insister. Hooker fait remarquer que la question a été souvent débattue de savoir si toutes choses nécessaires au salut sont dans l'Écriture et rappelle que Duns Scot entre autres, concluait par l'affirmative [2]. Mais tout le problème reste de savoir de quelle manière ces vérités sont « contenues dans l'Écriture ». C'est en effet un point capital, et par là se trouve posée la question du sens de l'Écriture elle-même, distingué de la lettre de celle-ci et même des vérités implicites. L'expression « contenu dans l'Écriture », constate Hooker, peut donner matière à discussion. Veut-on dire que toutes les doctrines se trouvent en termes exprès dans l'Écriture ou bien qu'elles y soient comprises de manière telle que la comparaison attentive des divers passages jointe au raisonnement déductif, nous permet de les y trouver et de conclure à leur nécessité ? Contre la première solution, il fait valoir que « la Trinité, la co-éternité du Fils de Dieu, la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, le baptême des enfants et d'autres points principaux de la nécessité desquels nul ne doute », ne font nulle part l'objet d'une mention littérale de l'Écriture mais sont seulement « déduits par comparaison » de divers passages [3]. Cela est conforme à ce que la Réforme appelle

of Holy Writ ; they are with such absolute perfection framed, that in them there neither wanteth any thing the lack whereof might deprive us of life, nor any thing in such wise aboundeth, that as being superfluous, unfruitful, and altogether needless, we should think it no loss or danger at all if we did want it » (I, xiii, 3).

1. Sur cette question cfr G. Tavard, *Holy Writ or Holy Church*, Londres, 1959 (cfr dans ce même ouvrage, sur Hooker, p. 241) ; Y. Congar, *Traditions apostoliques non écrites et suffisance de l'Écriture*, dans *Istina*, 1959, pp. 279-306.

2. Mais Scot n'est pas constant sur ce point.

3. « Further there hath been some doubt likewise, whether *containing in Scripture* do import express setting down in plain terms, or else *comprehending* in such sort that by reason we may from thence conclude all things which are necessary. Against the former of these two constructions, instance hath sundry ways been given. For our belief in the Trinity, the co-

l'« analogie de la Foi » ; cependant il reste « à savoir jusqu'où ce processus de comparaison doit se poursuivre pour que l'on parvienne à la totalité des doctrines nécessaires : il ne faut pas croire en effet que tant que le monde durera, l'esprit humain soit jamais susceptible d'appréhender tout ce qui peut être conclu de l'Écriture »[1]. Remarque dont l'importance ne peut échapper, et qui acclimate l'idée d'un développement dogmatique, ou tout au moins d'un certain approfondissement de la foi, car Hooker se hâte d'ajouter « surtout s'il s'agit de conjectures probables »[2]. Ainsi il ne s'agirait pas toujours de points *de fide*, mais de vérités plus ou moins assurées par dégagement de virtualités bibliques inexprimées. Aussi demande-t-il pour les points nécessaires une collation attentive des textes et un raisonnement rigoureux. Or nous verrons que la tradition joue aussi son rôle dans la comparaison des textes.

Mais si l'Écriture contient toutes choses nécessaires au salut sinon en surface, du moins en profondeur, elle n'est suffisante que « pour le but pour lequel elle a été instituée ». Nous touchons ici à la thèse générale de Hooker, et il l'applique à l'objection classique tirée de l'absence dans l'Écriture d'indications relatives à l'inspiration, ce qui est « manifestement le point principal parmi tous ceux qui sont nécessaires » point qui est, selon lui « reconnu impossible à l'Écriture d'enseigner »[3]. Sa réponse à

eternity of the Son of God with his Father, the proceeding of the Spirit from the Father and the Son, the duty of baptizing infants : these with such other principal points, the necessity whereof is by none denied, are notwithstanding in Scripture nowhere to be found by express literal mention, only deduced they are out Scripture by collection » (I, xiv, 2).

1. « This kind of comprehension in Scripture being therefore received, still there is doubt how far we are to proceed by collection, before the full and complete measure of things necessary be made up. For let us not think that as long as the world endure the wit of man shall be able to sound the bottom of that which may be concluded out of the Scripture » *(Ibid.)*.

2. « ... especially if « things contained by collection » do so far extend, as to draw in whatsoever may be at any time out of Scripture but probably and conjecturally surmised » *(Ibid.)*.

3. « If we define that necessary unto salvation, whereby the way to salvation is any sort made more plain, apparent, and easy to be known ; then is there no part of true philosophy, no art of account, no kind of science rightly so called, but the Scripture must contain it. If only those things be necessary, as surely none else are, without he knowledge and

cette objection sera non moins classique dans la théologie anglicane. Il recourt à la théorie scolastique des sciences subalternées pour en faire l'application à l'inspiration scripturaire.

Cette théorie veut que toute science suppose des principes connus par ailleurs et relevant d'une autre science : ainsi l'éloquence présuppose la connaissance des règles de la grammaire. De même l'Écriture ne contient pas toutes choses nécessaires absolument, mais toutes choses nécessaires dans un certain domaine, soit toutes choses nécessaires qui ne peuvent être connues ou connues aisément par la lumière du discours naturel, soit toutes choses qui supposent déjà la connaissance de certains principes dont nous sommes déjà persuadés. « L'un de ces pricipes est l'autorité divine des Écritures. Etant ainsi persuadés par d'autres moyens — nous les verrons plus loin : tradition et raison — que les Écritures sont les oracles de Dieu, les Écritures elles-mêmes nous enseignent le reste et nous exposent les devoirs que Dieu réclame de nous, comme nécessaires au salut pour atteindre notre fin surnaturelle [1].

B) *Utilité de la Tradition.*

Ayant ainsi insisté au Livre I sur la prééminence de l'Écriture comme seule source de la foi, contenant tout ce qui est nécessaire au salut — tout au moins pour le but auquel elle est destinée —, et même tout ce qui est utile à la perfection chrétienne, Hooker, au Livre II, met l'accent contre les puritains et les « sectaires » sur l'utilité de la tradition comme source de certaines pratiques et comme adjuvant dans l'interprétation de l'Écriture, afin d'éviter les fantaisies du jugement privé

La tradition est d'abord une source de la vie liturgique fondée

practice whereof it is not the will and pleasure of God to make any ordinary grant of salvation ; it may be notwithstanding and oftentimes hath been demanded, how the books of Holy Scripture contain in them all necessary things, when of things necessary the very chiefest is to know what books we are bound to esteem holy ; which point is confessed impossible for the Scripture itself, to teach » (I, XIV, I). Schutz ,*op. cit.*, p. 46 voir à tort ici, comme dans le texte cité p. 329 n. 2, des preuves du « rationalisme » de Hooker.

1. Pour tout ce passage, cfr I, XIV, I.

elle-même l'exercice de la raison. L'Écriture n'est pas la seule règle de la vie et elle fait elle-même appel à la lumière naturelle qui éclaire l'Église dans le choix et l'établissement des meilleures ordonnances. Les Pères repoussent certaines pratiques comme n'étant pas dans l'Écriture, et par là même condamnables. L'apologiste officiel de la réforme anglicane, Jewel, avait fréquemment utilisé cet argument contre les pratiques catholiques. Hooker n'en nie pas la valeur, mais fait remarquer que si l'argument vaut dans certains cas, il ne faudrait pas le généraliser chaque fois que l'Écriture est muette. Les Pères sont aussi stricts pour les actions que pour les doctrines, et n'astreignent aux unes et aux autres que dans la mesure où il s'agit de nécessité de salut. On peut donc admettre des pratiques et des cérémonies en grande quantité, sans référence scripturaire. Bien plus, en l'absence de témoignages scripturaires, la tradition suffit à justifier les coutumes ecclésiastiques, comme le disait déjà Tertullien : l'Église observe strictement un certain nombre de choses dont il n'est fait nulle mention dans l'Écriture ; il en va là comme dans les affaires civiles où la coutume tient lieu de loi : « L'observance invétérée elle-même est une loi suffisante pour obliger, à moins qu'on ne montre une loi supérieure dans l'Écriture, pour faire la preuve du contraire »[1].

Tradition signifie donc, d'une part, tradition liturgique. Mais il y a également une tradition doctrinale interprétative de l'Écriture. Ce caractère de la tradition qui, il faut le noter, n'est pas source de la doctrine mais interprétation nécessaire pour la compréhension de l'Écriture, est mis en relief dans le texte suivant : « Oui, ce qui est plus, mépriser entièrement la force du témoignage humain serait abattre la force même de la vérité divine. Car en tout ce qui concerne le salut par le Christ, bien que l'Écriture soit le fondement de notre foi, cependant l'autorité de l'homme est la clé qui ouvre la porte d'entrée dans la connaissance de l'Écriture. L'Écriture ne pourrait nous enseigner les choses de Dieu, à moins que nous accordions notre crédit aux hommes qui nous ont enseigné que les paroles de l'Écriture

1. II, V, 7.

signifient ces choses »[1]. Cette interprétation vaut même pour les matières nécessaires au salut « en tout ce qui concerne le salut par le Christ » et elle en est la clé. Ce texte figurera plus tard dans les controverses entre anglicans et catholiques[2].

S'il revendique la primauté de l'Écriture, Hooker ne proclame jamais, avec les Réformés, que la tradition n'est valable que dans la mesure ou elle s'accorde avec celle-ci. C'est précisément la tradition qui est juge de l'harmonie d'une doctrine avec l'Écriture. Il ne fait pas non plus appel, pour l'interprétation de l'Écriture au témoignage individuel de l'Esprit-Saint, que revendiquaient précisément ses adversaires.
Hooker indique les motifs qui fondent l'autorité de cette tradition des Pères : la science, la sagesse et la grâce de l'Esprit Saint. « Comment ne pas croire que des esprits exercés dans les travaux des Écritures et assistés par la grâce de Dieu peuvent arriver à les connaître si parfaitement qu'en cas de doute sur le matières concernant la foi et la religion, on sera tout naturellement enclin à adopter l'avis de ces hommes graves, sages et pleins de science ? Peut-on rejeter leur jugement ? Pour ma part, je n'ose pas tenir si peu en estime l'Église et ses principaux piliers »[3].

Remarquons d'abord ici qu'il ne s'agit pas d'un appel à la tradition en tant qu'argument polémique destiné à priver les catholiques de leurs appuis, mais d'une élaboration positive telle que les catholiques en eussent faite eux-mêmes contre les tenants de l'Écriture sainte.

1. « Yea, that which is more, utterly to infringe the force and strength of man's testimony were to shake the very fortress of God's truth. For whatsoever we believe concerning salvation by Christ, although the Scripture be therein the ground of our belief ; yet the authority of man is, if we mark it, the key which openeth the door of entrance into the knowledge of Scripture. The Scripture could not teach us the things that are of God, unless we did credit men who have taught us that the words of Scripture do signify those things » (II, vii, 3).

2. W. Laud, *Conference with Fisher*, L.A.C.T., t. II, p. 103.

3. II, vii, 4. En particulier : « But whom God hath endued with principal gifts to aspire unto knowledge by, whose exercices, labours, and divine studies he hath so blessed that the world for their great and rare skill that way hath them in singular admiration ; may we reject even their judgment likewise, as being utterly of no moment ? For mine own part, I dare not so lightly esteem of the Church, and of the principal pillars therein ». Sur l'assistance du Saint-Esprit dans l'usage de la raison, ch. III, viii, 18.

Hooker d'autre part se livre surtout à une apologétique rationnelle, une défense philosophique du témoignage humain vis-à-vis de la Vérité divine, témoignage dont, sous le nom « d'autorité humaine », il fait l'application à la tradition ecclésiastique. Cela correspond à ce que nous avons déjà noté de l'œuvre de Hooker dont une des préoccupations est d'étudier les sources diverses de la connaissance humaine (Dieu, la raison, le témoignage des hommes etc). Les puritains, en négligeant l'autorité humaine, contredisent toutes les analogies tirées des affaires séculières. Il montre donc le rôle de cette autorité dans ce domaine, conformément à son dessein d'établir une analogie entre le plan de la nature et celui de la grâce. On sent qu'il admet implicitement la décisive autorité du *consensus* des Pères, mais sur certains points, dans l'application pratique, en l'absence de critères précis, il est amené à graduer l'autorité de la tradition.

Il y a divers degrés d'assentiment à cette « autorité humaine », selon les degrés d'évidence : dans certains cas, on suspendra son jugement, (par exemple, en ce qui concerne le temps de la chute des Anges et des hommes), ou l'on inclinera vers une opinion (créationisme ou évolutionnisme, virginité *post partum*) [1]. Hooker reste dans le courant humaniste, mais malgré l'infirmité de l'autorité humaine et à défaut de preuve infaillible, parce que l'esprit préfère suivre les persuasions probables plutôt que d'approuver ce qui n'a aucun semblant de vérité dans une question doctrinale, si l'on ne peut faire valoir d'un côté aucune preuve mais que de l'autre on puisse montrer qu'ainsi ont pensé de tout temps les docteurs les plus érudits, même si l'on ne peut faire apparaître la raison ou le texte de l'Écriture qui les a ainsi conduits, un homme raisonnable prêtera attention à leur jugement [2]. Hooker réfute certains arguments patristiques allégués en faveur de la *Sola Scriptura* : Jérôme, pense certes que personne ne peut ajouter à la Révélation, mais cela n'empêche nullement que les doctes ne soient susceptibles d'interpréter correctement l'Écriture ; Augustin exhorte à n'écouter que Dieu, mais il n'entend pas qu'on ferme l'oreille à ses exhortations et donc

1. II, vii, 5.
2. II, vii, 5.

ne refuse pas toute audience aux hommes. Si, dans certaines controverses de l'Église ancienne, le même Augustin en appelle à l'Écriture, étant donné que chaque partie fait appel à des autorités, « il n'apparaît pas par là que l'argument d'autorité soit dans les matières divines de nulle valeur ». Ainsi les Pères ne sont nullement opposés à la Tradition. Notre Seigneur lui-même a fait appel aux scribes [1].

Mais ce sont les appels à l'Écriture eux-mêmes qui impliquent finalement aussi un recours à l'« autorité humaine ». La force même des arguments tirés de l'Écriture se trouve, après examen, dépendre en fait de l'autorité des hommes. Et cela bien plus souvent que nous n'en avons conscience. Car bien que la preuve scripturaire venant de Dieu soit irréfutable, cependant il reste à prouver qu'elle signifie bien ce que l'on veut lui faire dire. Si l'en est ainsi, la preuve de l'Écriture a une force supérieure tout autre. Mais là gît toute la difficulté. « Car pour la plupart, ceux qui sont prêts à citer cinq cents phrases de l'Écriture en faveur d'un point déterminé, quelle assurance ont-ils qu'un seul de ces passages signifie réellement la chose en vue de laquelle est allégué le texte ? » [2]

Ainsi, même quand on ne veut admettre que l'Écriture, on se trouve obligé, pour l'interpréter, de recourir à la tradition.

Pour Hooker, nous l'avons vu, l'Écriture ne peut prouver sa propre inspiration. Toute notre foi et notre salut dépendent d'un premier principe indémontrable par l'Écriture et qui, s'il n'est pas évident, peut être prouvé par ailleurs. L'expérience montre en effet que tous ne reconnaissent pas ce principe. Il doit donc y avoir moyen de nous en persuader. Certains assurent qu'on ne peut le faire que par la tradition. Or, l'expérience enseigne de fait que « le premier motif externe qui conduit les hommes à cette estime de l'Écriture, est l'autorité de l'Église de Dieu ; car quand nous savons que toute l'Église de Dieu a cette opinion de l'Écriture, nous jugeons sans hésiter que ce serait une impudence pour un homme élevé et nourri dans l'Église d'être sans raison, d'un avis opposé ». Ainsi la tradition

1. II, vii, 6.
2. II, vii, 9.

nous assure que la Bible contient tout ce qui est nécessaire au salut. Mais par la suite, plus nous nous familiarisons avec l'Écriture, plus cette dernière nous offre de raisons de croire ce que nous avait appris la tradition [1]. Cela n'exclut pas par ailleurs des arguments rationnels de l'apologétique, qui sont susceptibles de fournir des preuves pleinement valables contre les infidèles ou les athées. Si certains en appellent au témoignage de l'esprit, c'est parce que ces arguments, tout raisonnables qu'il soient, sont impuissants d'eux-mêmes à engendrer cette foi dans ce principe premier et non pour nier que l'Église puisse par la raison « fermer la bouche de ses adversaires ». De plus, les opérations de l'Esprit sont secrètes, personnelles et indiscernables, aussi sommes nous « sur un terrain plus obvie, quand nous déduisons par la raison de la qualité des choses crues ou accomplies que c'est l'esprit de Dieu qui nous a conduit dans les unes et les autres, que si nous nous bornions à croire ou à accomplir certaines choses comme y étant mus par l'Esprit » [2].

III. Vers les Articles Fondamentaux.

C'était jusqu'ici contre les puritains que Hooker avait construit son œuvre. Vis-à-vis des catholiques, se posait pourtant un autre problème, qu'il nous faut maintenant examiner. Nous avons vu que Hooker distinguait soigneusement les cérémonies des matières doctrinales. L'ensemble de ces dernières était « nécessaire au salut » et se trouvait dans l'Écriture. Mais jusqu'à quel point ces doctrines, qui devaient être professées explicitement, pouvaient-elles l'être implicitement sans que l'assurance du salut individuel — c'est-à-dire, au fond, pour un théologie de son espèce, l'appartenance à l'Église — en soit compromise ?

Cette question avait réclamé l'attention de Hooker avant la rédaction de l'*Ecclesiastical Polity*. Il avait, en effet, traité de ce problème dans un sermon prêché la première année de sa

1. III, viii, 14.

2. III, viii, 15. Ces deux derniers passages reviennent également dans les controverses. Cfr Laud, *op. cit.*, p. 99. Chillingworth, *Religion of Protestant a Safe Way to Salvation*, Ch. II, § 30.

maîtrise au Temple, le 28 mars 1585, sermon intitulé *A learned Discourse of Justification. Works and how the foundation of faith in overthrown*[1], et qui lui avait valu les attaques de son collègue Travers dans une réponse sous forme de « supplication », à laquelle il avait répliqué à son tour.

Le problème se posait à lui en fonction de l'Église romaine, sous l'angle du salut des catholiques, et plus spécialement « des ancêtres qui avaient vécu dans les superstitions papistes ». Les puritains niaient que l'on pût faire son salut dans l'Église romaine, et exigeaient une adhésion explicite à tous les dogmes qu'ils proposaient eux-mêmes. Hooker prenait le contre-pied de leurs affirmations. L'on peut être sauvé, et donc être dans l'Église, si l'on maintient implicitement le « fondement » de la foi (*I Cor.* 3, 2). Ce fondement, en un sens, ce sont les Écritures, auxquelles adhère l'Église de Rome[2], mais, en un sens plus restreint, c'est la doctrine apostolique où est résumée la foi au Christ Sauveur. Hooker se réfère en particulier au texte de *I Tim.* 3,6 : « Dieu manifesté dans la chair, justifié dans l'esprit etc »[3], texte qu'il commente ainsi : « Jésus même que la Vierge a conçu du Saint-Esprit, que Siméon a embrassé, que Pilate a condamné, que les juifs ont crucifié, que les apôtres ont prêché, c'est le Christ le Seigneur, le seul Sauveur du monde ; on ne peut établir d'autre fondement ». Cependant ce texte scripturaire doit nécessairement comporter — nous allons le voir plus loin — l'interprétation trinitaire et christologique qu'en a fournie l'Église ancienne des quatres conciles (Rédemption objective). Qu'est-ce donc maintenant que « tenir ce fondement » ? Hooker nie formellement, à ce propos, que les païens qui n'ont pas entendu parler

1. Sermon II, *Hooker's Works*, Oxford, 1836, vol. III, p. 5.

2. « If the foundation of faith do import the general ground whereupon we rest when we do believe, the writings of the Evangelists and the Apostles are the foundation of Christian faith (...) O that the Church of Rome did as soundly interpret those fundamental writings whereupon we build our faith, as the doth willingly hold and embrace them ! » (*Ibid.* § 15).

3. « But if the name Foundation do note the principal thing which is believed, then is that the foundation of our faith which St. Paul, Rath unto Timothy : 'God manifested in the flesh, justified in the Spirit', etc. (*I Tim.* 3, 16) : that of Nathanael, 'Thou art the Son of the living God', thou art the king of Israel (...) he that directly denieth this, doth utterly raze the foundation of our faith » (*Ibid.*, § 16).

du Christ puissent, par leur connaissance naturelle, tenir secrètement comme enveloppée cette base essentielle de la foi [1]. Il faut au contraire affirmer en terme exprès ce fondement.

Mais il y a plusieurs manières de le nier. Car une distinction intervient : ceux qui le nient directement le renversent directement, et ceux qui le nient «par conséquence» le renversent «par conséquence» en maintenant une affirmation d'où la négation directe peut se conclure nécessairement [2]. Grecs et juifs nient directement le fondement, et les apologètes contre les païens défendaient le christianisme contre ceux qui le niaient ainsi directement. Au contraire, les Pères qui écrivaient contre les hérétiques (novatiens, pélagiens), faisant erreur dans le domaine de la rédemption subjective, repoussaient des erreurs qui ne renversaient le fondement que « par conséquence » [3].

Abstraction faite des Grecs et des Juifs, il y a, selon Hooker, trois sortes d'hérésies, dont deux renversent complètement la foi, et une, par conséquence. La première, qui est voisine de l'infidélité, nie directement ce qui est expressément reconnu comme articles de foi, c'est-à-dire la lettre des articles du symbole des Apôtres ; on peut conclure immédiatement à la négation du fondement lui-même, par exemple : « Il n'y a pas d'Église catholique ». Au second rang, vient un groupe d'hérésies d'où la négation de ces articles peut être aussi aisément déduite : ce sont celles qui sont relatives à la divinité ou à l'humanité de Jésus-Christ. Il s'agit de la rédemption objective, définie par les conciles jusqu'à Chalcédoine. Hooker s'étend spécialement à ce sujet sur l'hérésie de Nestorius. La négation est ici étroitement liée à l'ensemble des articles : Nestorius confessait tous les articles du Credo, mais son opinion théologique impli-

1. « Might we not with as good colour of reason defend, that every ploughman hath all the sciences, wherein philosophers have excelled ». *Ibid.*, § 24 ... « To avoid such paradoxes, we teach plainly that to hold the foundation is, in express terms, to acknowledge it » *(Ibid.)*.

2. « The foundation is an affirmative proposition, they all overthrow it, who deny it ; they directly overthrow it, who deny it directly ; and they overthrow it by consequence, or indirectly, which hold any one assertion whatsoever, whereupo the direct denial thereof may be necessarily concluded » *(Ibid*, § 25).

3. *Ibid.*, § 25 et 26.

quait la négation de chacun des termes de cette confession. Notre auteur cite à ce propos un passage du *De Incarnatione* de Cassien. L'orthodoxie œcuménique définie par l'Église ancienne est donc imprescriptible [1].

Enfin il existe une troisième sorte d'hérésie, qui est précisément selon Hooker celle de l'Église de Rome, qui ne nie le fondement de la foi qu'indirectement, comme toutes les hérésies qui portent directement sur la rédemption « subjective » [2]. C'est exactement le domaine mis en question par la Réforme du XV[e] siècle. « De nombreux chrétiens et même des Églises entières jusqu'au jour présent, renversent le fondement par conséquence ; elles ne nient pas le fondement directement car elles cesseraient d'être chrétiennes [3]. Calvin lui-même reconnaissait des vestiges de l'Église dans le papisme, et Hooker de citer sa lettre à Socin, classique en la matière. Mais il ajoute que l'on peut même dire que la doctrine actuellement professée par l'Église de Rome n'est pas une négation de la foi ; l'on ne peut en tirer argument pour prouver qu'elle n'est pas une Église chrétienne. Il se réfère à un texte de Mornay et à Zanchius, qui compare l'Église romaine à Israël sous les Rois vis-à-vis de Juda.

1. *Divers degrés d'hérésies :* « In a second sort we place them, out of whose positions the denial of any of the foresaid articles may be with like facility concluded ; such as they which have denied, either the divinity of Christ, with Hebion, or with Marcion, his humanity ; an example whereof may be that of *Cassianus* defending the incarnation of the Son of God against *Nestorius* (...) *Nestorius confessed all the Articles of the Creed, but his opinion aid imply the denial of every part of his confession* (C'est nous qui soulignons).

2. « Heresies then are of a third sort, such as the Church of Rome maintaineth, which beeing removed by a greater distance from the foundation, although indeed they overthrow it ; yet because of that weakness, which the philosopher noteth in men's capacities when he saith, that the common sort connot see things which follow in reason, when they follow, as sit were, afar off *by many deductions* ; therefore the repugnancy between such heresy and the foundation is not so quickly nor so easily found, but that an heretic of this, sooner than of the former kind, may directly grant, and consequently nevertheless deny, the foundation of faith » (*Ibid.*, § 32).

3. « Then what is the fault of the church of Rome ? Not that she requireth works at their hands that will be saved ; but that she attributeth unto works a power of satisfying God for sin ; and a virtue to merit both grace here, and in heaven glory. That this overthroweth the foundation of faith, I grant willingly ; that it is a direct denial thereof, I utterly deny » (*Ibid.*, § 32).

Le débat à propos de l'Église romaine portait sur la justification, en particulier sur la doctrine des œuvres. Ce n'est pas la doctrine des œuvres en tant que telle qui est répréhensible ; les œuvres non seulement ne sont pas exclues, mais sont commandées, car, à leur place, elle sont nécessaires [1]. La justification par la foi seule ne condamne nullement les œuvres en vue de la sanctification. En outre si la foi seule justifie, les autres vertus théologales, espérance et charité, sont toujours inséparablement liées à la foi du justifié. Hooker adhère, ainsi qu'un certain nombre de Réformés, à la thèse de la double justification. L'erreur de l'Église de Rome selon lui n'est pas d'exiger des œuvres, mais d'attribuer à celles-ci une valeur méritoire. C'est ce mérite qui, à sa manière, ruine le fondement de la foi, le salut par le Christ. Mais, toujours selon Hooker, les Romains affirment cependant le mérite du Christ dont les bonnes œuvres sont l'application. Ils ne nient pas directement mais indirectement le fondement par leur doctrine des mérites, qui n'est plus le salut par la grâce, bien que celui-ci doive toujours comporter la régénération baptismale, le renouvellement des cœurs par le Saint-Esprit, les vertus devoirs et obligations que Dieu exige de ceux qui seront sauvés.

C'est donc le mérite, vu dans une théologie de la double justice, qui est le point névralgique et entraîne l'Église romaine dans des erreurs qui cependant ne sont point fondamentales et ne lui font pas perdre sa qualité d'Église chrétienne. Il en va de même pour tous ceux qui errent sur les points de la troisième catégorie.

Le vocabulaire et les distinctions mises en œuvre par Hooker, deviendront classiques, surtout au XVIIe siècle, chez les *Caroline Divines* et ailleurs [2]. Ici, le point de vue est encore négatif et toute la doctrine est « de foi ». Au delà des dogmes trinitaires et christologiques, Hooker ne distingue pas comme les Carolins

1. « To say, ye cannot be saved by Christ without works, is to add things not only not excluded, but commanded, as being in place and in their kind necessary » (*Ibid.*, § 30).

2. Andrewes (*Answer to Cardinal Bellarmin*, 1610), Laud (*Conference with Fisher*, 1622) ; Ussher (*Sermon on the Unity of the Church*, 1624) ; Chillingworth (*Religion of Protestant*, 1638) ; Hammond (*Of Fondamentals*, 1649) ; Bramhall (*Schism guarded*, 1658). N'oublions pas que Jurieu, séjourna en Angleterre et reçut l'ordination anglicane.

de simples théologoumènes. Ces textes qui datent de 1585 demeureront assez longtemps inédits. Ils ne seront publiés par Henry Jackson, fellow de *Christ Church* à Oxford, qu'au début du siècle suivant, en 1612, au moment où la théorie des « Articles fondamentaux » préoccupait bien des esprits. C'est d'ailleurs pour répondre aux problèmes qui se posaient que l'éditeur les publia, comme il le dit lui-même dans sa « Préface au lecteur » [1]. La vente en fut si rapide qu'une seconde édition parut quelques semaines après la première [2]. C'est dire que la publication de ce sermon répondait aux besoins de ces années 1610, et que, comme le reste de la pensée de Hooker, elle ne resta pas sans influence sur la théologie ultérieure.

D. H. MAROT.

1. *To the Reader, Preface* par Henry Jackson, 6 juillet 1612 : « Whereas many desirous of resolution in some points handled in this learned discourse were earnest to have it copied out, to ease so many labours it hath been thought most worthy and very necessary to be printed, that not only they may be satisfied, but the whole Church also thereby edified ».

2. « The rather among which that on Justification had so rapid a sale that a new edition was required in a few weeks » (Fragment d'une lettre de Jackson, septembre 1612).

Chronique religieuse. [1]

Église catholique. — Par le MOTU PROPRIO *Supremo Dei nutu* du 5 juin, fête de la Pentecôte [2], le pape JEAN XXIII a déclaré close la phase antépréparatoire et OUVERTE CELLE PRÉPARATOIRE DU CONCILE. De la masse des documents qui leur sont parvenus, les membres de la Commission antépréparatoire ont tiré une substantielle monographie d'une vingtaine de pages à peine, où sont exposées les questions qui ont retenu l'intérêt de l'épiscopat du monde entier. Suivant la décision du pape, les résultats du vaste travail de dépouillement seront imprimés — dix forts volumes sont prévus — , et mis à la disposition des DIX COMMISSIONS PRÉPARATOIRES constituées par le même *Motu proprio* [3]. Cette étape dans la préparation du Concile du Vatican II est encore particulièrement importante en raison de la création d'un SECRÉTARIAT POUR LES QUESTIONS DE L'UNITÉ CHRÉTIENNE.

« Pour montrer aussi notre amour et notre bienveillance envers ceux qui portent le nom de chrétiens mais sont séparés de ce Siège apostolique, et afin qu'eux aussi puissent suivre les travaux du Concile et trouver plus facilement la voie conduisant à cette unité

1. Pour les sigles, voir le premier fascicule de l'année.
2. Cfr *OR*, 5 juin ; *DC*, 19 juin.
3. Il s'agit des commissions suivantes : 1) Commission théologique, chargée d'examiner les questions concernant l'Écriture sainte, la tradition, la foi et les mœurs ; 2) Commission des évêques et du gouvernement des diocèses ; 3) Commission pour la discipline du clergé et du peuple chrétien ; 4) Commission des religieux ; 5) Commission de la discipline des sacrements ; 6) Commission de la liturgie ; 7) Commission des études et des séminaires ; 8) Commission pour l'Église orientale ; 9) Commission pour les missions ; 10) Commission pour l'apostolat des laïques et pour toutes les questions touchant l'action catholique religieuse et sociale.

pour laquelle Jésus-Christ adressa à son Père céleste une si ardente prière [1], Nous instituons un Conseil spécial ou Secrétariat, présidé par un cardinal choisi par Nous, et organisé comme il a été dit pour les Commissions ».

C'est Son Ém. le cardinal BEA, bibliste réputé et particulièrement bien informé des problèmes posés par le protestantisme, qui présidera ce secrétariat, dont le secrétaire sera Mgr J. G. M. WILLEBRANDS, qui avait été chargé, il y a deux ans, par l'épiscopat néerlandais de s'occuper à plein temps des questions œcuméniques et qui, de plus, est secrétaire de la Conférence catholique internationale pour les questions œcuméniques. L'institution de ce secrétariat est d'autant plus réjouissante qu'il est destiné à survivre au concile et à devenir un conseil permanent d'information et de contact pour tout ce qui concerne les relations avec les chrétiens séparés ; bien qu'il semble avoir mission plus spéciale de s'intéresser aux chrétientés issues de la Réforme, on prévoit cependant pour lui une certaine collaboration avec la Commission pour les Églises orientales et la Congrégation pour l'Église orientale, notamment pour les questions relatives aux rapports des Orthodoxes avec les Protestants, avec le Conseil œcuménique des Églises, etc. [2]

Le principal organisme préconciliaire est la COMMISSION CENTRALE composée de 35 cardinaux, 4 patriarches orientaux, 32 archevêques et évêques et 3 supérieurs généraux d'ordres religieux. Présidée par le Pape, sa tâche sera de suivre les travaux des diverses commissions et de préciser la formulation définitive des documents concernant le concile. Le caractère universel de la commission centrale est souligné par le fait qu'en font partie tous les présidents des assemblées épiscopales des divers pays. Ainsi que l'a dit le Pape dans son discours de la Pentecôte :

1. « Cette unité, précisa le Pape dans son discours de la Pentecôte, devrait représenter un des fruits les plus précieux du prochain second concile œcuménique du Vatican, pour la gloire du Seigneur sur la terre et dans les cieux, pour l'exultation universelle dans la plénitude du mystère de la communion des saints ». Cfr *DC*, 3 juillet.

2. Cfr à ce propos l'interview du cardinal BEA à New-York, texte français dans *ICI*, 15 juillet, p. 5.

« Le concile œcuménique sera l'effet de la présence et de la participation des évêques et des prélats qui seront la représentation vivante de l'Église catholique, dispersée par le monde entier. Une précieuse collaboration à la préparation du concile sera apportée par une réunion de personnes savantes, compétentes, de toutes régions et de toutes langues. Il est un principe qui est désormais entré dans l'esprit de tout fidèle appartenant à l'Église Romaine, à savoir qu'il est et qu'il se sait être vraiment, en tant que catholique, citoyen du monde entier, de même que Jésus est le Sauveur divin du monde entier. Cette conviction est une bonne manière d'exercer la vraie catholicité ; tous les catholiques doivent s'en rendre compte et s'en faire un devoir qui éclaire leur propre esprit et dirige leur conduite personnelle dans les rapports religieux et sociaux » [1].

Notons également le nombre croissant des LETTRES PASTORALES consacrées en différents points du monde catholique au Concile œcuménique et au problème de l'unité chrétienne [2].

Nous publierons ultérieurement un article sur le CONGRÈS EUCHARISTIQUE INTERNATIONAL qui eut lieu à MUNICH du 31 juillet au 7 août, et dont les incidences œcuméniques furent notables, en raison surtout de l'importante réunion de l'Association UNA SANCTA qui eut lieu à cette occasion, et en laquelle prirent la parole M. Otto KARRER et D. Thomas SARTORY. D'autres manifestations seront rappelées également, comme la liturgie orientale solennelle qui y eut lieu en plein air, avec assistance de Sa Béatitude MAXIMOS IV, patriarche melkite d'Antioche et de tout l'Orient. On a remarqué la réception grandiose qui a été faite, en ce Congrès, à Sa Béatitude, et la place d'honneur, la première, qu'il avait occupée durant la cérémonie orientale, à laquelle non seulement une très grande foule assistait, mais aussi de nombreux cardinaux et évêques [3].

1. Cfr *DC*, 3 juillet.
2. Cfr *Civiltà Cattolica*, 2 juillet, p. 84-87, et 16 juillet p. 191-196, où sont énumérés plusieurs exemples.
3. Le 30 juin, S. S. JEAN XXIII a publié une Lettre apostolique sur la dévotion au Précieux Sang, en la mettant en rapport intime avec la communion eucharistique. D'aucuns se sont demandé s'il ne s'agissait pas là peut-être d'une préparation à la restauration de la communion sous les deux espèces, au moins dans certaines circonstances, restauration qui est tant désirée aujourd'hui par de nombreux catholiques latins.

URSS. — *ŽMP*, nº 4, 1960, contient un exposé intéressant des différentes THÈSES présentées par les candidats en théologie au terme de leurs études à l'Académie théologique de Moscou [1]. A côté de thèses d'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament, nombreux furent les travaux de théologie dogmatique, entre autres sur la doctrine de la Rédemption. On signale une étude sur ce sujet à partir des textes liturgiques, où l'A. appelle la liturgie « le cœur de la vie de l'Église », la « théologie du peuple croyant », la « profession constante et vivante de la croyance de l'Église orthodoxe tout au long de son histoire », la « réflexion théologique de l'Église entière ». On fait remarquer que l'étude du dogme de la Rédemption par les données de la liturgie a été peu pratiquée autrefois dans la littérature théologique. Le domaine de la théologie morale a été également exploré dans ces travaux de candidature. Chose très appréciable, ajoute-t-on, « puisque l'école théologique d'aujourd'hui est en premier lieu appelée à former des pasteurs ; or, pour les pasteurs aussi bien que pour leurs troupeaux, il est très important et indispensable de connaître toute la complexité de la lutte spirituelle contre le péché, toutes les phases de la croissance morale du chrétien, tout ce qui concerne les chutes dans le péché et les moyens de combattre les passions ». Un autre travail avait pour thème la doctrine des sacrements chez les Pères de l'Église des deux premiers siècles du christianisme, où il était démontré « d'une façon convaincante » que les écrits patristiques de cette première époque du christianisme donnait une base solide pour reconnaître, dans l'ancienne Église, le nombre septénaire des sacrements, et que chacun d'entre eux était considéré comme une action sacrée divinement instituée.

L'histoire de l'Église, tant ancienne que moderne, a trouvé aussi beaucoup d'amateurs. L'art et l'archéologie ne furent pas non plus oubliés, pas plus que le droit canonique et l'homilétique. En terminant, l'article souligne la nécessité pour les jeunes théologiens d'étudier sans relâche et sans interruption les œuvres des Pères : « Le contact avec cette source sacrée créera

1. Art. de K. RUŽICKIJ, recteur de l'Académie de théologie de Moscou, p. 41-46.

la possibilité de compléter, d'approfondir et de développer beaucoup de questions théologiques et de donner une nouvelle orientation en théologie, jaillissant de la source intarissable et pure de la littérature patristique ».

Le premier volume d'un ANNUAIRE de théologie vient d'être publié par le patriarcat de Moscou sous le titre *Travaux théologiques*. Ce ou ces recueils veulent faire connaître la pensée théologique russe aux Églises orthodoxes sœurs et aux autres confessions chrétiennes, élargir l'horizon théologique des étudiants et du clergé et contribuer d'une manière générale à l'activité théologique au sein de l'Église russe [1].

Les professeurs RUŽICKIJ, PARIJSKIJ, USPENSKIJ et BOROVOJ, des Académies théologiques de Moscou et de Léningrad, ont été honorés d'un témoignage public du comité soviétique pour la paix. Par leurs contacts avec l'étranger, dit *ŽMP*, ils ont redressé nombre d'erreurs qui circulent sur le compte de leur pays et de l'Église orthodoxe russe, et par là « ils ont contribué à rapprocher les chrétiens dans la cause de la paix ».

Le métropolite NICOLAS de Kruticy a, pour des raisons de santé, abandonné son poste de directeur du Bureau des relations extérieures du patriarcat de Moscou, poste qu'il occupait depuis seize ans. Il est remplacé par Mgr NIKODIM, jadis chef de la mission russe patriarcale à Jérusalem et qui fut consacré évêque le 10 juillet dernier au monastère de Saint-Serge à Zagorsk. Il serait actuellement l'évêque le plus jeune de l'Église russe.

L'un des religieux anglicans qui ont été les hôtes de l'Église russe en 1958, le R. P. Mark TWEEDY, C. R., a réuni dans une petite brochure *Wheat among the Tares* [2] ses impressions :

1. Le fascicule commence par une longue étude historico-liturgique du professeur N. USPENSKIJ de Léningrad sur les *Vêpres orthodoxes* (p. 7-52), que nous avons lue avec intérêt et profit. Signalons aussi l'étude du professeur V. BOROVOJ, *La « Collectio Avellana » comme source historique* (contribution à l'histoire des relations entre l'Orient et l'Occident à la fin du Ve et au début du VIe siècle). Le R. P. PAUL (Čeremuchin) a écrit pour ce recueil une étude sur le concile de Constantinople en 1157, où l'A. fait quelques attaques contre la théologie latine, attaques qui témoignent d'un manque d'information élémentaire.

2. House of the Resurrection, Mirfield, Yorks, 1/6.

admiration pour la piété et le nombre des fidèles (proportionnellement il y aurait plus de chrétiens pratiquants en Russie soviétique qu'en Angleterre), respect pour le jeune clergé et ses éducateurs, estime pour la vie monastique (fait paradoxal : les seuls détails concrets donnés se rapportent à une communauté assez « moderne »).

Autre témoignage anglican dans *Theology* (juin 1960 : Francis House, *The Witness of the Russian Church*).

Selon la revue *Kommunist* (organe du comité central du Parti communiste de l'U. R. S. S.), mai 1960, on assisterait à une véritable « RENAISSANCE DU SACREMENT DE BAPTÊME » en Union soviétique. Dans un rapport qui constitue une étude de sociologie religieuse des régions agricoles de Kalinin, de Kostroma, de Gorjkij et de Jaroslavlj, étude faite par des experts chargés d'examiner si la population rurale de la région de Moscou est aussi « progressiste » que la dépeint la propagande soviétique, on a dû constater que la majorité des enfants nés durant et après la seconde guerre mondiale reçoivent le baptême, alors même que leurs parents n'ont souvent pas été baptisés. La responsable de ce fait serait l'ancienne génération, en particulier l'influence « néfaste » des grands-mères dans les familles paysannes, lesquelles, constate l'article, refusent souvent de garder les enfants non baptisés quand leurs parents sont au travail. Dans un reportage de l'*Economist* du 16 juillet, le correspondant écrit avoir vu, tout près de la capitale, des villages où, dans le cimetière, un petit coin était réservé aux non-croyants, mais où toutes les autres tombes étaient ornées d'une croix récemment réargentée. Après la liturgie de nombreux jeunes paysans amenaient leurs enfants pour être baptisés. Dans les réunions du Parti qui ont eu lieu cette année dans les diverses Républiques soviétiques, on a fortement insisté un peu partout sur la nécessité d'un « matérialisme militant » et d'une propagande athée intense [1]. Les mariages et les funérailles religieux étant de plus en plus en vogue, on recommande fréquemment aussi la composition d'un rituel communiste pour entourer civilement ces

1. Cfr *RM*, 5 juillet, où sont publiés plusieurs textes à ce sujet, tirés des journaux soviétiques locaux et des rapports de ces réunions.

actes de plus de solennité. Le *Kommunist* de juin 1960 trouve que la propagande athée est mal faite ; celle des baptistes est plus intelligente et risque d'atteindre la jeunesse : « Nous devons donc, dit-il, préparer nos cadres, leur apprendre à visiter les clubs, les maisons de culture, montrer des films, parler aux gens, leur donner de la littérature athée, les intéresser au progrès de l'U. R. S. S. dans le domaine cosmique » [1].

La presse soviétique fait beaucoup de cas de l'arrestation de l'archevêque Job (Kresovič) de Kazanj, qui a été mis en prison accusé d'avoir trompé le fisc, et d'avoir été en retard de deux millions de roubles dans le paiement de son impôt sur le revenu. Le 20 juin Mgr Job a été condamné à trois ans de prison et à la confiscation de tous ses biens.

Signalons les ouvrages suivants :

Alexander Kischkowsky, *Die sowjetische Religionspolitik und die Russische Orthodoxe Kirche*. Institut zur Erforschung der UdSSR. Munich, juillet 1960 (exposé historique des années 1917-1960).

Religion in the USSR. Institute for the Study of the USSR. Munich, juillet 1960 (différentes études sur la position actuelle des Églises orthodoxes en U. R. S. S., de l'Église catholique, d'autres confessions chrétiennes, de l'Islam, du bouddhisme et des Juifs).

1. Mais la nouvelle revue athée *Nauka i Religija* s'est récemment opposée avec force à l'organisation de soirées pour croyants et incroyants au cours desquelles des ecclésiastiques orthodoxes et des prédicateurs de sectes peuvent défendre leurs points de vue dans les débats avec des conférenciers athées. « Leur offrir une tribune hors de leurs églises et lieux de culte favorise la propagation de l'idéologie religieuse ». La revue estime que de tels débats peuvent faire plus de mal que de bien. La réplique n'est donc pas facilement admise. Toutefois, le 17 mars, lors de l'affaire Osipov dont nous avons fait mention, l'*Učiteljskaja Gazeta* publia une lettre de protestation d'une institutrice, A. Zjazeva, qu'il n'est pas trop tard de citer, tant de tels textes sont rares : « J'ai lu récemment dans les journaux comment certaines personnes avaient rompu avec la religion... Pourquoi ne pourrais-je pas écrire et publier dans les journaux comment je suis venue au christianisme et ce qui m'a amenée à croire en Dieu ? J'ai étudié à fond les philosophies indiennes et les Évangiles. A la suite de ces études je suis arrivée à la conclusion que c'est seulement la religion, la foi dans le Christ, qui donnent un sens à l'existence humaine, procurent chaleur et clarté à l'esprit humain. La science doit se subordonner à la religion, car sans le contrôle de la religion elle travaillera à détruire... Nos enfants reçoivent une éducation d'où est absente la religion, c'est-à-dire sans morale. On sait cependant que sans la foi en Dieu on ne peut éduquer les enfants correctement ».

Allemagne. — Depuis plusieurs années, l'Université de Munich organise deux fois par an une semaine pendant laquelle des professeurs d'université d'un pays étranger sont invités a donner des conférences. Il y a eu ainsi une semaine italienne, suédoise, etc. Du 22 au 25 juin s'est tenue une semaine grecque. La science grecque est apparue à Munich avec une nombreuse délégation, composée des meilleurs professeurs des universités d'Athènes et de Salonique. Voici les titres de quelques-unes des conférences : K. BONIS, *Gennadios Scholarios, premier Patriarche de Constantinople après la chute, et sa politique envers Rome;* P. BRATSIOTIS, *L'Ancien Testament dans l'Église Orthodoxe;* B. EXARCHOS, *La question sociale du point de vue de l'Église Orthodoxe;* G. KONIDARIS, *Pourquoi l'Église primitive d'Antioche appela définitivement son président* ἐπίσκοπος ; ST. P. KYRIAKIDIS, *L'origine des ballades néo-grecques;* N. LOUVARIS, *L'idée hellénique et l'Église grecque;* L. POLITIS, *Périodes et caractéristiques de la littérature néo-grecque;* M. A. SIOTIS, *L'ecclésiologie comme fondement de l'exégèse du Nouveau Testament dans l'Église Orthodoxe grecque.* La fréquentation nombreuse de ces conférences a couronné cette semaine d'un vrai succès. Outre l'utilité de ce contact culturel et idéologique, nous ne pouvons omettre de signaler que plusieurs de ces conférences — et parmi celles que nous venons de citer, spécialement la conférence de M. Konidaris — atteignirent un niveau scientifique très élevé [1].

Le patriarcat de Moscou a nommé EXARQUE pour l'Europe centrale de l'Église orthodoxe russe, avec siège à Berlin-Karlshorst, l'évêque JEAN (Wendland) de Podoljsk, dont la juridiction s'étendra à l'Allemagne de l'Ouest et de l'Est. Mgr Jean est né en 1909 à Léningrad et travailla d'abord comme ingénieur géologue dans l'Oural et en Asie centrale, puis il enseigna la minéralogie. En 1936 il prononça ses vœux monastiques. Consacré évêque en 1958, il représenta dès lors le patriarcat de Moscou auprès du patriarcat d'Antioche à Damas.

1. Selon *Der Christliche Sonntag*, 24 juillet, p. 241, 80.000 Orthodoxes grecs vivent à présent dans la République fédérale allemande. On prévoit que ce nombre augmentera encore, d'autres ouvriers de la Grèce étant attendus. Le patriarche de Constantinople a confié leurs intérêts spirituels à l'archevêque ATHÉNAGORE de Londres.

Le 20 août est décédé à Bonn le professeur Wladimir SZYLKARSKI, éditeur de la traduction allemande des œuvres complètes de Vladimir Solovjev.

Égypte. — Dans *OO*, mai, nous lisons que les communautés orthodoxes ARABOPHONES du pays, plus nombreuses que les hellénophones, ont soumis récemment, pour la deuxième fois, au patriarche grec orthodoxe d'Alexandrie les DEMANDES suivantes : 1) que l'ARABE devienne la langue officielle de l'Église ; 2) que des prêtres arabes soient nommés aux postes importants ; 3) que le drapeau grec cesse de flotter dans les églises.

Le patriarcat orthodoxe grec a édité une BROCHURE illustrée contenant le programme de l'importante RÉUNION DE PRIÈRES tenue à Alexandrie le 12 février 1960, dans l'église du collège catholique de Saint-Marc, avec le texte des discours prononcés.

Le patriarche COPTE orthodoxe d'Alexandrie, S. B. CYRILLE VI, avait mis à l'étude le projet d'adoption du calendrier grégorien afin de permettre à sa communauté de célébrer les fêtes fixes, en particulier celle de Noël, le même jour que les autres chrétiens d'Égypte. Une consultation parmi les laïcs avait été plus que favorable : on estime que le changement de calendrier s'impose. Mais l'avis du Saint-Synode a été plus réservé. Il paraît qu'on n'a pas encore pris de décision définitive [1].

Espagne. — La revue espagnole MISIONES EXTRANJERAS publiée par l'Institut espagnol des Missions étrangères à Burgos, sous les auspices de l'Institut Saint-François-Xavier, lequel fait partie du C. S. I. C. (Madrid), vient de publier un important fascicule qui groupe les numéros 25, 26, 27 et 28 du vol. VII (janvier à décembre 1960) et qui est uniquement consacré à l'*Unité chrétienne, exigence vitale des Missions*. Ce fascicule porte le titre : *Avant le Concile œcuménique du Vatican II*. Cette publication des travaux de la XIIe SEMAINE MISSIONNAIRE, tenue à Burgos en août 1959, coïncide avec l'annonce de la XIIIe Semaine missionnaire qui a été célébrée du 5 au 12 août

1. Cfr *POC*, avril-juin, p. 164.

de cette année. Les travaux de cette XIIIe Semaine (1960) sont également ordonnés, en vue de l'Unité chrétienne, autour du thème de la Charité et à l'occasion du Concile œcuménique. L'on se souviendra aussi que la SEMAINE ESPAGNOLE DE THÉOLOGIE consacra ses réunions de 1952 à l'œcuménisme (les travaux ont également été publiés) et que les divers organes du CENTRE ORIENTAL, dirigé par le R. P. MORILLO, S. J., se développent. Ajoutons que paraît depuis trois ans une revue mensuelle sacerdotale *Incunable* dirigée par le chanoine Lamberto ECHEVERRIA, organe qui marque une grande ouverture à tous les problèmes contemporains d'Église et qui publie dans quasi chacun de ses numéros quelque article sur l'Unité chrétienne, l'œcuménisme, les hommes et les livres. Le prochain concile retient aussi son attention d'une manière fort suggestive ; telles ces *Notes pour une bibliographie « Conciliaire » d'urgence* (nº 118, mars 1959).

Significative aussi est la parution d'un nouveau bulletin *Orientación e información ecuménica* que publient les RR. PP. Capucins de Barcelone (Convento de PP. Capuchinos, Calle Cardenal Vives y Tuto, 2-16) dont le premier numéro a paru en mai 1960. L'éditorial de lancement rapporte des paroles du cardinal Mercier et de l'abbé Couturier. Dans une information de cet organe nous voyons l'évêque de Segorbe, Mgr José PONT Y GOL, dire aux Espagnols leurs devoirs vis-à-vis de l'œcuménisme. Dans une pastorale récente, il a dit, entre autres choses : « L'unique élément qui, jusqu'à maintenant, soit indiscutablement œcuménique, c'est la prière selon les formules et dans l'esprit du vénéré abbé Couturier ». Dans ce même numéro est annoncé un livre à paraître, en catalan, chez les mêmes PP. Capucins, intitulé *La Unitat dels Cristians*, « une vraie nouveauté dans notre pays, dit le Bulletin, étant donnée la pénurie de littérature œcuménique ». Cet ouvrage, écrit en collaboration, contiendra des articles du P. MICHALON, du P. LYONNET, d'Otto KARRER, etc.

États-Unis. — Le 8 juin, à New-York, eut lieu la DEUXIÈME RENCONTRE d'évêques représentant les « juridictions orthodoxes canoniques » d'Amérique, sous la présidence de Mgr IAKOVOS (Constantinople) [1]. Outre le président, y assistaient les prélats

1. Sur la première rencontre, le 15 mars dernier, cfr *Chronique*, p. 208.

suivants ; Mgr JEAN de San Francisco (représentant le métropolite Leontij, de l'Église orthodoxe russe en Amérique), le métropolite ANTOINE Bashir (Église orthodoxe syrienne d'Antioche), l'évêque BOHDAN (Église orthodoxe ukrainienne d'Amérique, auxiliaire de Mgr Iakovos et par conséquent de la juridiction de Constantinople), l'archevêque PALLADE de l'Église orthodoxe ukrainienne (indépendante), l'évêque ANDRÉ Moldovan de la « Mission et Église orthodoxe roumaine canonique aux États-Unis et au Canada » (patriarcat de Roumanie), l'évêque ORESTE Chornock (Église orthodoxe carpathorusse américaine, même remarque que pour Mgr Bohdan), l'évêque MARC Lipas (Église orthodoxe albanaise d'Amérique, même remarque) et le métropolite ANDRÉ du diocèse bulgare d'Amérique du Nord et du Sud et d'Australie. Le métropolite BORIS de l'Église orthodoxe russe en Amérique (patriarcat de Moscou) et l'évêque DENIS de l'Église orthodoxe serbe aux États-Unis et au Canada se sont fait représenter. La décision unanime a été prise de rétablir un organisme jadis existant : le COMITÉ PERMANENT de l'Église orthodoxe catholique grecque en Amérique, autrement connue sous le nom d'Église orthodoxe orientale ; un comité préparatoire d'évêques a été nommé. On prévoit la nomination d'autres COMITÉS : éducation, scoutisme, jeunesse, aumôniers militaires, organisations estudiantines, études théologiques, textes liturgiques, groupements missionnaires, secrétariat permanent [1].

Le Sénat des États-Unis a été saisi d'une demande de reconnaissance publique de l'Orthodoxie orientale comme étant une des « grandes confessions » du pays. Si cette motion est adoptée, le nom de l'Église orthodoxe d'Orient sera ajouté à ceux des « protestants, catholiques et juifs » mentionnés par le gouvernement lorsqu'il fait allusion aux organismes religieux reconnus. Le sénateur Clifford CASE, de New-Jersey, qui a introduit la demande, a souligné que les adhérents à l'Orthodoxie orientale aux États-Unis sont maintenant au nombre de 2.545.000 et qu'aucune autre « religion mondiale non reconnue par le gou-

1. Cfr *OO*, juillet et août.

vernement des États-Unis ne totalise un nombre comparable de fidèles aux États-Unis »[1].

M. Constantin S. DUKAKIS, établi en Amérique depuis cinquante ans, et ancien professeur de l'école théologique de Brookline, exprime certaines appréhensions sur l'avenir de l'Église, dans une brochure intitulée *The Fate of the Greek Orthodox Church in America*. Néanmoins, l'activité de cette Église ne fait qu'augmenter. *OO*, juillet, rend compte des célébrations qui ont marqué l'érection d'une croix sur le site de l'église qui doit être construite dans l'enceinte de l'École théologique au moyen de fonds fournis par la G. O. Y. A. (Jeunesse orthodoxe grecque d'Amérique). Six étudiants ont terminé leurs études cette année. A partir de septembre prochain un « collège » de type américain, reconnu par les organismes officiels, commencera à fonctionner avec un département d'études grecques (anciennes, byzantines, hellénistiques). Ce département constitue le premier pas vers la réalisation de l'Université helléno-américaine prévue pour 1965.

Du 1er au 4 juillet a eu lieu à Vatra Românească, GRASS LAKE, Michigan, le congrès de l'évêché orthodoxe roumain d'Amérique, sous la présidence de l'évêque VALERIAN Trifa ; environ 2.000 fidèles y ont pris part. On y a ratifié l'arrangement d'après lequel l'évêché entre en rapports canoniques avec la métropole russe d'Amérique, sous la conduite du métropolite Leontij[2].

A l'unanimité, le tribunal suprême des États-Unis a décidé que la propriété et la direction de la CATHÉDRALE orthodoxe russe ST-NICOLAS, à New-York, restera aux mains du patriarcat

1. Cfr *SŒPI*, 15 juillet, p. 2.

2. Cfr *România*, nº 51, juillet-août. Mgr Valerian est le chef d'une cinquantaine de paroisses roumaines aux États-Unis, indépendantes du Patriarcat roumain. Ayant été consacré évêque irrégulièrement, il fut reçu dans la juridiction russe métropolitaine comme laïc. Le 31 mars on lui conféra la tonsure monastique ; le 1er avril, le moine Valerian fut ordonné diacre ; le 2 avril, le hiérodiacre Valerian reçut le sacerdoce, et le 3 avril eut lieu le sacre épiscopal. Rappelons qu'en 1958 une huitaine de paroisses roumaines d'Amérique, dirigées par l'évêque THÉOPHILE, se sont mises sous la juridiction de l'Église russe synodale (ou hors-frontières).

de Moscou par l'intermédiaire de son plus haut dignitaire aux États-Unis, le métropolite BORIS. Une contestation à ce sujet existe depuis qu'une forte majorité du clergé et des fidèles de l'Église orthodoxe russe aux États-Unis a formé en 1924 une Église orthodoxe russe d'Amérique du Nord autonome, sur la base de l'affirmation que le patriarcat de Moscou était devenu un instrument aux mains d'un État athée [1].

Un CENTRE INTERECCLÉSIASTIQUE NATIONAL, abritant le siège central de nombreux organismes religieux protestants et orthodoxes des États-Unis, vient d'être dédicacé à New-York. Le Conseil national des Églises (qui réunit 33 Églises), le bureau des États-Unis du Conseil œcuménique des Églises et 27 autres conseils et agences y ont leurs bureaux avec un total de 2.000 employés. Le terrain de construction et des fonds ont été offerts par feu John D. Rockefeller Jr. Le premier coup de pioche a été donné en novembre 1957 ; la pose de la première pierre, en présence du président Eisenhower, a eu lieu un an plus tard [2].

France. — Pour remplacer le métropolite Vladimir, décédé en décembre dernier, une réunion diocésaine extraordinaire de 172 délégués de l'Exarchat russe de l'Europe occidentale (Constantinople), a élu Mgr GEORGES (Tarasov) nouvel exarque. Le choix a été notifié au patriarche œcuménique.

Mgr Georges est né en 1893, à Tambov. Il a fait ses études d'ingénieur chimiste et a pratiqué cette profession, ainsi que celle de pilote aviateur. En 1919 il se fixa en Belgique, où il travailla dans l'industrie chimique. Ordonné prêtre en 1930, il fut nommé recteur des paroisses de Louvain et de Gand. En 1940, il devint recteur de la paroisse Saint-Pantéléimon de Bruxelles, et fut consacré évêque avec le titre de Syracuse en 1953. Linguiste distingué, Mgr Georges a célébré la liturgie en de nombreuses langues, y compris le néerlandais.

Par une ordonnance datée du 31 mai au métropolite Mgr NI-

1. Cfr *SŒPI*, 17 juin, p. 7.
2. *Id.*, 10 juin, p. 3. Notons dans *Istina*, 1959, nº 4, Thomas COWLEY, O. P., *Les Protestantismes aux États-Unis*, p. 459-488.

COLAS, exarque du patriarcat de Moscou pour l'Europe occidentale (Paris), le diocèse de Bruxelles et de Belgique de la juridiction de Moscou entre dans l'Exarchat de Mgr Nicolas. Mgr BASILE (Krivošein) de Volokolamsk a été nommé par la même occasion évêque du diocèse belge et promu archevêque.

Le professeur Léon A. ZANDER, de l'Institut Saint-Serge de Paris, a été nommé DOCTEUR *honoris causa* de l'Université de Marbourg, pour avoir contribué à une meilleure compréhension entre orthodoxes et protestants, et pour le rôle important qu'il a joué au sein du mouvement œcuménique.

Du 16 au 31 juillet, se sont réunis à STRASBOURG 700 étudiants et dirigeants chrétiens de 70 pays, convoqués par la FÉDÉRATION UNIVERSELLE DES ASSOCIATIONS CHRÉTIENNES D'ÉTUDIANTS (FUACE), pour étudier les divers aspects de la foi chrétienne dans le monde d'aujourd'hui, et prendre conscience de leurs responsabilités. Dans notre prochain numéro, un article spécial sera consacré à cette importante rencontre, à laquelle ont participé également dix représentants de l'organisation catholique internationale de *Pax Romana*, tandis que l'évêque de Strasbourg, S. Exc. Mgr WEBER, y adressa un message de sympathie.

Grèce. — Les questions à traiter par le SYNODE de la Hiérarchie à sa prochaine réunion ordinaire en octobre ont été fixées et communiquées par circulaire du Saint-Synode. Cet ordre du jour n'exclut pas toutefois la discussion d'autres questions qui pourraient être soulevées.

1) État du CLERGÉ paroissial (formation et rémunération) ;
2) MONACHISME, en général et plus particulièrement : *a*) relèvement du niveau de la vie monastique ; *b*) exploitation des propriétés ; *c*) situation des moines et hiéromoines destitués.
3) Ordre dans les FONCTIONS SACRÉES : nécessité de mettre fin à l'anarchie dans ce domaine.
4) CANONISATION des saints dans l'Église orthodoxe.
5) La RADIODIFFUSION de la Sainte Liturgie.
6) L'ACTION SOCIALE de l'Église.
7) L'APOSTOLIKI DIAKONIA.

Dix rapporteurs ont été choisis parmi les quelque cinquante métropolites, et on s'est étonné de voir trois questions (les nos 3, 5 et 7) confiées à Mgr PROKOPIOS de Corinthe, considéré comme meneur habile de la fraction conservatrice majoritaire dans la hiérarchie [1].

Le mouvement apostolique de théologiens de l'Église orthodoxe de Grèce très connu sous son nom de Zoï, a vu se séparer de lui un groupe de ses membres qui estiment que la communauté, telle qu'elle est actuellement dirigée, n'est plus en accord avec les principes de son fondateur. Cette confraternité s'est donné le nom de *Ho Sotir* (le Sauveur).

Rappelons que *Zoï* est une fraternité fondée en 1909 par l'archimandrite Evsevios MATTHIOPOULOS et formée en grande partie de laïcs, dont les membres s'engagent par le triple vœu de pauvreté, d'obéissance et de célibat. Elle a organisé tout un réseau d'activités religieuses et sociales parmi les jeunes, les ouvriers et les nécessiteux et publie un hebdomadaire *Zoï*, qui est le périodique religieux le plus largement répandu en Grèce.

Nous avons reçu les premiers numéros du nouvel hebdomadaire religieux *Ho Sotir*, organe de la confraternité du même nom. Parmi les contributeurs nous voyons les signatures de Pan. N. TREMBELAS, Athan. S. FRANGOPOULOS, Dim. G. PANAGIOTOPOULOS, l'archim. Chris. N. PAPOUTSOPOULOS, l'archim. Georg. DIMOPOULOS. Adresse de la rédaction : Ippokratous, 13, Athènes 1. Abonnement : 2 dl. par an.

Accusé de PROSÉLYTISME parmi les Grecs orthodoxes, l'évangéliste Michel MARKOGAMVRAKIS de l'Église évangélique libre de Grèce fut condamné par le tribunal de Neapolis, en Crète, à cinq mois de prison et à une amende de 3.000 drachmes. Markogamvrakis fit appel contre ce jugement auprès d'une cour supérieure. Par la suite, la sentence a été rapportée [2].

Le Saint-Synode de l'Église orthodoxe grecque s'est plaint de ce que des journaux grecs insèrent des MESSAGES ÉVANGÉLIQUES sous forme de publicité. La lettre du synode aux journaux

1. Cfr *En*, 1er août.
2. Cfr *SŒPI*, 17 juin, p. 7, et 8 juillet, p. 6.

insiste sur le fait que cette publicité devrait indiquer la secte à laquelle appartient son auteur, sinon « le Saint-Synode se verrait obligé d'adresser une encyclique au peuple grec pour lui faire savoir que les articles religieux publiés sont hérétiques ».

Adressée aux journaux par l'archevêque THEOKLITOS d'Athènes et huit métropolites, la lettre dépeint le pasteur Spiros ZODIATIS, secrétaire général de la Mission américaine auprès des Grecs — qui vit en Amérique d'où il envoie ses messages — comme un « chef de secte » et un « danger pour la nation ». Les autorités synodales font état d'un décret gouvernemental paru en 1938 exigeant que tout écrit non orthodoxe porte le nom de son auteur. M. Zodiatis affirme que ce décret ne s'applique qu'aux livres et brochures, et non pas à la publicité faite dans les journaux. Les messages de M. Zodiatis paraissent depuis 18 mois dans plus de cent journaux et périodiques grecs [1].

Un RAPPORT du Haut Commandement italien à l'OTAN dans lequel l'autorité italienne semble avoir proféré des remarques injurieuses au sujet de l'Église orthodoxe grecque — nous n'avons pas vu le texte — a suscité un tollé général dans toute la presse religieuse [2]. Encore un de ces incidents regrettables qui, quoique l'Église n'y soit pour rien, ne font que confirmer les Grecs dans leurs soupçons à l'égard de tout ce qui, de près ou de loin, touche l'Église catholique et son attitude envers l'Orthodoxie en général et l'Orthodoxie grecque en particulier.

Le mensuel *Apostolos Titos*, organe de l'Église orthodoxe de Crète, publie dans les numéros d'avril et de juin l'article de dom Lambert BEAUDUIN *L'Occident à l'école de l'Orient*, « en souvenir de celui qui a tant peiné pour un renouveau liturgique et pour l'union des Églises ».

Israël. — Le ministre des affaires religieuses d'Israël a noté que sur les quelque 2 millions d'habitants que compte

1. Déjà l'an dernier régnait de l'inquiétude à ce sujet en Grèce, cfr *Chronique* 1959, p. 483. La condamnation à cette époque ne semble pas avoir eu d'effet.
2. Cfr *E*, 15 juin ; *En*, *OS*.

maintenant ce pays, 52.000 sont chrétiens, dont 32.000 catholiques, 18.000 orthodoxes et 2.000 protestants [1].

Italie. — Un millier de paroissiens de MONTALDO DORA, dans le Piémont, s'étant révoltés contre leur évêque, parce qu'ils n'obtenaient pas la nomination du prêtre qu'ils désiraient avoir pour curé, ils ont déclaré qu'ils passaient à l'« orthodoxie » et ont fait appel à un prêtre qui a quitté l'Église catholique et prétend s'être rattaché au patriarcat d'Antioche. L'évêque a dû les EXCOMMUNIER publiquement. — Les chefs des communautés orthodoxes d'Italie ont publié un communiqué dans lequel ils déclarent : « L'Église orthodoxe a une trop grande vénération et un trop profond respect pour la grande Église sœur d'Occident pour qu'elle puisse exploiter une querelle intérieure d'ordre purement administratif dans un de ses diocèses ». Ils affirment que la secte schismatique qui se dit « orthodoxe », à laquelle ont adhéré les égarés de Montaldo Dora, n'a rien à voir avec l'Église orthodoxe d'Orient ni avec le patriarcat d'Antioche. Ils déplorent qu'il n'existe pas en Italie, comme en Allemagne fédérale, des lois interdisant l'emploi abusif du titre d'orthodoxe [2].

Ouganda. — Sous la direction du métropolite d'IRINOPOLIS (Dar-es-Salam), Afrique orientale, l'ORTHODOXIE INDIGÈNE continue de se développer et de s'organiser dans ce pays. Cinq des diacres ordonnés récemment (cfr *Chronique*, 1960, p. 208), ont été promus au sacerdoce. Un prêtre est arrivé pour former rituellement les nouveaux chrétiens et ministres. Le dimanche de la Pentecôte, dans la capitale Kabala, a été posée la première pierre de la première église orthodoxe en l'honneur de saint Nicolas [3].

Syndesmos, juillet 1960, consacre deux articles à l'Orthodoxie ougandaise : Gabriel KAREPATEAS, *The Progressive Development of Orthodoxy in Uganda ;* Anastasios YANNOULATOS, *Father Spartas visits Greece.*

1. Cfr *SŒPI*, 8 juillet, p. 6.
2. Cfr *La Croix*, 20 août.
3. Cfr *P*, 1er juillet.

Yougoslavie. — *Glasnik* (Belgrade) de juin, abondamment illustré, est entièrement consacré à l'INTRONISATION du patriarche GERMAIN de l'Église orthodoxe serbe, en l'église patriarcale de PEĆ, siège du patriarcat serbe de 1346 à 1766. Par la suite, ce siège fut transporté à Sremski Karlovci, et, depuis 1918 à Belgrade, où, il y a deux ans, le patriarche Germain, nouvellement élu, fut déjà intronisé. Néanmoins Peć reste le centre historique du patriarcat serbe, d'où cette nouvelle intronisation, pour obéir à une antique coutume. Il y eut un service célébré par 17 évêques assistés d'une vingtaine de prêtres. On a noté la présence de trois représentants du gouvernement, dont le chargé des affaires religieuses, qui a parlé de la BONNE ENTENTE de l'Église orthodoxe et de l'État. Cela a été confirmé par le patriarche Germain dans une conférence de presse, tenue le jour même de son intronisation (29 mai), conférence dont la plus grande partie était consacrée à des questions posées au sujet du concile annoncé par le pape JEAN XXIII et de la réconciliation entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe. Le Patriarche a souligné l'importance du principe conciliaire qu'il dit être fondamental pour l'Église chrétienne. C'est l'unique voie, ajouta-t-il, pour arriver au rétablissement de l'unité perdue [1]. Parlant de la situation intérieure de l'Église orthodoxe serbe, S. B. a exprimé ses regrets sur le petit nombre des vocations monastiques à l'heure actuelle. Seulement 300 étudiants fréquentent à présent les séminaires, nombre insuffisant pour combler le vide laissé par les 600 prêtres disparus en Yougoslavie pendant la seconde guerre mondiale [2].

Relations interorthodoxes. — La réunion de l'ASSEMBLÉE PANORTHODOXE, qui devait avoir lieu dans l'île de Rhodes en septembre, a été RENVOYÉE *sine die*, en raison, a dit S. S. le patriarche ATHÉNAGORE de Constantinople, de « difficultés insurmontables ».

Les restrictions que le gouvernement turc impose aux voyageurs, ont obligé le patriarche œcuménique Athénagore, à

1. Cfr *Glasnik*, juin, p. 171-173.
2. Cfr *Gazzetta del Mezzogiorno* (Bari), 1[er] juin.

renoncer à la visite qu'il projetait de faire en septembre à l'archevêque Theoklitos de l'Église orthodoxe grecque à Athènes. Ce sont également ces restrictions qui ont empêché les délégués du patriarcat œcuménique, membres des comités du Conseil œcuménique des Églises, de venir participer aux séances qui se sont déroulées à St Andrews, Écosse.

Relations interconfessionnelles. — CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — M. le professeur H. S. ALIVISATOS avait publié en 1958, dans la revue grecque *Orthodoxia*, une note utile à retenir concernant la codification par le Saint-Siège du DROIT CANONIQUE ORIENTAL. Cette codification, faite essentiellement pour des Églises unies à Rome, comprenait cependant un certain nombre de points, fruit d'une recherche laborieuse, extraits de l'ancienne tradition et rejoignait ainsi, par certains côtés, le projet de codification que les Orthodoxes ont émis depuis longtemps, et auquel le professeur Alivisatos avait donné tout son crédit.

La revue *Proche-Orient Chrétien* (avril-juin 1960), pp. 136 sv., publie en traduction française de longs extraits de cet article, dont nous reproduisons ici quelques passages instructifs :

La publication du Droit canonique oriental était attendue par les canonistes orientaux avec une réelle impatience, car, en plus de son intérêt scientifique objectif, elle constitue pour nous, qui nous occupons de la codification une aide très importante et un guide très éclairant dans nos propres efforts de codification des saints canons. La méthode différente que nous suivrons pour notre propre codification, et les matières en bien des points différentes que nous aurons à élaborer, ne diminuent en rien, pour nous, la valeur de la codification latine du droit canonique des Églises orientales. Elle nous donnera bon nombre d'orientations dans notre travail, et cela non seulement parce que personne chez nous ne dédaignera, par esprit d'inavouable fanatisme, de prendre en considération le précieux travail qui nous vient de cette Église et dans l'étude duquel bien des points communs aux deux Églises apparaîtront, mais aussi parce que personne ne peut mettre en doute, et par conséquent mépriser, la féconde manière dont l'Église catholique romaine a cultivé le droit canonique au point qu'elle puisse être appelée l'Église par excellence de cette science, grâce à laquelle

elle a réussi cette œuvre mémorable de la codification. En réalité, il est impossible de ne pas admirer l'exceptionnelle habileté et la véritable profondeur théologique avec lesquelles a été faite l'irréprochable formulation des nouveaux canons de cette codification et leur adaptation pour le fond et la forme à cette autre œuvre mémorable qu'est le code latin de droit canonique.

Évidemment, en parcourant le nouveau *Motu proprio* « De Personis », j'ai eu de très curieuses surprises au sujet de la forme et de la manière dont avait été faite, dans le système suivi, l'articulation de la codification ; involontairement cela m'a amené à l'esprit la phrase : « Les mains sont les mains d'Ésaü, mais la voix est la voix de Jacob ».

En effet, cette codification qui est, ainsi qu'on le dit, la codification du droit canonique oriental, a une forme, un cachet et des caractéristiques manifestement catholiques romains, ce qui nous fait poser automatiquement la question : s'agit-il des canons des Églises orientales soumises à l'Église romaine, de ces Églises qui ont et conservent, comme on nous l'assure à satiété, pleine et absolue indépendance dans le sein de l'Église romaine, sauf évidemment en ce qui concerne la reconnaissance du pape tel que le conçoit cette Église ? Ou bien, s'agit-il d'une confirmation ou d'une affirmation officielle du reproche que nous lançons à l'*Ounia*, d'être tout simplement, du point de vue orthodoxe, non pas une partie indétachable de l'unité de l'Église catholique romaine (car cela, elle l'est indubitablement), mais une face apparemment autre de cette Église qui, en tout, et même en beaucoup d'éléments proprement liturgiques, comprime les éléments orientaux, étrangers et presque inacceptables dans le milieu catholique romain, où ils sont destinés, tôt ou tard, à disparaître et à être pleinement assimilés dans le système uniforme *(uniformitas)*, de par ailleurs merveilleux, de l'Église catholique romaine ? » (...) « D'autre part, toute la forme de cette codification montre clairement que, à part la conservation temporaire de ses rites dans une atmosphère latine, rites auxquels on a enlevé de manière significative leur nom propre (« orthodoxes »), l'intégration de ces Églises se dirige vers une complète assimilation et vers la pleine disparition du cachet propre de l'orthodoxie, s'il est encore possible de parler d'orthodoxie... »

Devant l'inquiétude manifestée par quelques hiérarques des Églises orientales unies à l'égard de cette codification, M. Alivisatos continue :

« En fait, ces cercles uniates conservent une certaine conscience assez vive de l'Orthodoxie dont ils viennent ; ils se trouvèrent donc en grande perplexité et embarras devant la question fondamentale que nous avons posée plus haut au sujet de la nature et de l'existence de l'*Ounia*. En effet, même s'ils sont peu nombreux, il y a cependant d'importants hauts dignitaires uniates qui, malgré une indubitable et très authentique conscience catholique romaine, n'ont cependant pas perdu complètement une conscience orthodoxe plus profonde encore. Il n'était pas possible qu'ils ne fussent pas mécontents de voir inclure dans la nouvelle codification des éléments étrangers au strict droit canon de l'Orient et de constater la latinisation relative de l'ordre canonique des Églises orientales qui n'ont pas de prescriptions au sujet de personnes ou de titres, prescriptions qui sont en quelque sorte humiliantes ; cette absence provient de l'importance qu'a par lui-même l'ordre même de l'Église ».

Il ajoute : « Une telle tendance orthodoxe au plus profond de ces cercles dirigeants uniates, même si, comme c'est tout naturel, elle ne se manifeste pas en toutes ses conséquences, ne nous laisse pas, nous Orthodoxes, complètement impassibles et insensibles ; en effet, sur ce point de contact avec l'Orthodoxie, ainsi sauvé, et si faible soit-il, on pourrait baser une discussion, un essai de pont ou un commencement de pont sur l'abîme qui sépare. L'*Ounia* n'apparaîtrait plus ainsi sans valeur et sans importance, non à cause de son union, mais pour l'union future sur de pures bases orthodoxes. (...) Et alors, contrairement à ce que j'avais d'abord pensé et soutenu moi-même, l'*Ounia* aboutirait peut-être à devenir une bénédiction pour la suppression des divisions et le rétablissement de l'unité dans l'Église du Christ. La chose est difficile, mais la vraie foi peut même transporter les montagnes ».

Dans *E*, 15 avr. et suiv., et dans *AA*, 27 avr. et suiv., a paru une étude due au R^me^ P. Timiadis, représentant du Patriarche œcuménique près le C.O.E. à Genève, critiquant du point de vue orthodoxe la présentation du concile de Florence faite par le R. P. Gill, S. J., dans son livre récent à ce sujet. Le R. P. Timiadis repousse, avec arguments à l'appui, certains jugements contenus dans ce livre.

Dans *AA*, 25 mai et suiv., un article du R. P. Chrysostome Constantinidis, *La Signification de la Tradition dans le christia-*

nisme (en anglais dans *Eastern Churches News-Letter*, juin 1960, *The Significance of the Eastern and Western Tradition within Christendom*).

Dans *K*, 1er juin, M. Louvaris, théologien orthodoxe et membre de l'Académie, fait paraître un article sous le titre *Union ou unité*, où il recommande un rapprochement progressif des deux Églises catholique et orthodoxe.

Notre dernière *Chronique* a montré que tous ne pensent pas de la sorte en Grèce. Voici encore quelques témoignages qui doivent représenter assez fidèlement le point de vue de la majorité du peuple croyant grec, point de vue peu encourageant, il faut l'avouer.

« Pourquoi devrions-nous parler d'union, nous les Orthodoxes ? Avons-nous besoin de cette union ? Y a-t-il un dogme ou un canon qui nous oblige à parler de l'union ? (...) L'Église orthodoxe ne s'est pas éloignée des bases de la sainte Écriture ni des traditions des saints Pères. Elle constitue, au contraire, le corps véritable et indivisible du christianisme qui garde l'authentique vérité chrétienne et forme l'Église une, sainte, catholique et apostolique. Pourquoi parler d'union ? (...) Pensons-nous peut-être que le catholicisme, l'Église de Rome, désire même fraterniser avec sa Mère, l'Église orthodoxe ? Lui serait-il jamais possible après tant de siècles de renoncer à ses innovations et se soumettre à l'authentique vérité, à savoir l'Église orthodoxe ? Impossible. (...) Il n'y a qu'une voie vers l'union : qu'ils embrassent l'Orthodoxie et l'Église orthodoxe laquelle est le couronnement de toutes les autres Églises » (Archimandrite Gerasimos Petrakopoulus dans *H(agioreitiki) V(ivliothiki)*, nº 281-282).

Dans le fascicule suivant du même périodique (nº 283-284) c'est l'higoumène de Dionysiou, l'archimandite Gabriel, qui, se référant sans doute à la lettre de M. Moustakis reproduite ici même (cfr *Chronique* 1959, p. 352), répète les mêmes idées. Or, le Rme P. Gabriel est un grand spirituel et jouit d'une réputation exceptionnelle dans l'Église grecque :

« En dépouillant les pages de l'histoire, nous voyons (...) que l'Église d'Occident n'a jamais désiré une authentique union en Christ avec l'Orient. Au contraire, chaque fois qu'elle a tendu

la main, elle l'a fait avec le désir non avoué d'asservir l'Orthodoxie ». Après avoir mentionné la catastrophe grecque en Asie Mineure survenue en 1923 « sous les applaudissements enthousiastes du monde catholique » et « tout récemment le silence coupable de l'Occident chrétien et tout particulièrement de son premier siège » devant les actes de vandalisme de 1956 à Constantinople, l'auteur continue : « Si c'est par ses griffes qu'on reconnaît le lion, nous, simples moines de l'Athos, (...) nous discernons sans préjugé l'hostilité des papistes et surtout des ecclésiastiques parmi eux pour tout ce qui est orthodoxe. (...) Ils viennent ici, ils n'entrent pas dans nos églises et, avec l'arrogance propre au Vatican, ils font entendre qu'ils nous font un grand honneur en venant visiter la Sainte Montagne et que nous devons leur en être bien reconnaissants ».

A cela nous ajouterions : si c'est vrai pour certains ecclésiastiques catholiques trop fidèles à la lettre des manuels de théologie morale sur le chapitre de la *communicatio in sacris*, cela nous semble très grossièrement exagéré. Nous connaissons bien des prêtres catholiques qui sont allés à l'Athos en humbles pèlerins et ont assisté aux offices avec les moines. Ce qui est vrai, hélas ! c'est qu'ils ne savent en général absolument rien de l'office byzantin, fait qui a pu contribuer un peu à la douloureuse impression laissée chez le R^me^ P. Gabriel.

Nous pouvons ajouter un souvenir d'une récente visite à la Sainte Montagne. Lorsque, à la Grande Lavra, nous demandions à un *theologos* (un professeur — laïc — de religion), un homme déjà d'un certain âge, s'il était vrai, comme on le dit souvent, que parmi les moines athonites les ressentiments anticatholiques sont encore assez tenaces, il nous répondit avec franchise et fort gentiment : « Oui, cela est vrai. Et croiriez-vous, ajouta-t-il, moi aussi je suis comme eux. Mais ne vous en inquiétez pas trop, dans cinquante ans tout cela sera changé. Je dois constater que mes enfants pensent sur ce point tout autrement ».

Protestants. — Lors d'un séminaire œcuménique tenu à l'Académie évangélique d'ARNOLDSHAIN (Allemagne), le pasteur H. H. HARMS, de Hambourg — qui fut durant de nombreuses

années l'un des collaborateurs du Conseil œcuménique des Églises, à Genève —, a soulevé la question de savoir s'il fallait PRIER « publiquement et ouvertement pour le pape et le concile ». Les bases manquent pour des pourparlers officiels d'union entre les Églises membres du C. O. E. et l'Église catholique romaine, estime M. Harms. Il faut mettre les gens en garde contre tout optimisme au sujet du prochain concile du Vatican, mais d'autre part, l'orateur releva qu'il ne serait pas évangélique de douter que le Saint-Esprit pût se servir de ce concile pour promouvoir l'unité de l'Église.

Dans les conditions présentes, il ne s'agit pas d'assurer les positions de l'Église évangélique ou de l'Église catholique romaine mais de se préoccuper de questions spirituelles, a souligné M. Harms. Dans le cas où le concile réussirait à « ouvrir les portes aux autres Églises », cela faciliterait la discussioni nter-confessionnelle. Par contre, si le concile ne faisait que renouveler l'appel connu du « retour à Rome » des protestants, anglicans et orthodoxes, il en résulterait un durcissement des positions de part et d'autre, conclut le pasteur Harms [1].

DEUX OUVRAGES sur les relations entre catholiques et protestants, écrits par deux prêtres catholiques allemands, les abbés SCHÜTTE et KLINKHAMMER [2], ont provoqué un vif intérêt dans les milieux luthériens allemands. L'Académie évangélique de Westphalie a publié le 30 mai une « lettre ouverte à l'Église catholique », signée du professeur Ernst KINDER, lui demandant si les protestants peuvent considérer conformes au magistère de l'Église les thèses présentées. L'archevêque de Paderborn, S. Exc. Mgr JAEGER, chargé des questions œcuméniques au sein de la Conférence des évêques d'Allemagne, a répondu longuement le 10 juin par une lettre affirmant que, de fait, les positions théologiques des protestants et des catholiques se sont fortement rapprochées. La contradiction fondamentale ne réside plus, écrit-il, dans la doctrine sur la justification mais

1. Cfr *SŒPI*, 1er juillet, p. 2.
2. Heinz SCHÜTTE, *Um die Wiedervereinigung im Glauben*; Karl KLINKHAMMER, *Gespaltene Christenheit: darf es sein?* — Éditions Freudebeul et Koenen, Essen.

dans celle concernant l'Église, les fonctions ecclésiastiques et la succession apostolique des évêques. Déjà en 1541, à Ratisbonne, c'était la question de l'autorité des Conciles et du magistère ecclésiastique qui restait finalement en cause. Quant au livre de l'abbé Schütte, commenté par l'abbé Klinkhammer, S. Exc. Mgr Jaeger souligne le fait que l'auteur ne prétend pas présenter un exposé scientifique et sans lacune de la controverse entre protestants et catholiques, mais que son livre constitue un stimulant et une invitation au dialogue. Son mérite est de montrer à quel point les incompréhensions réciproques ont été dissipées et de mettre en évidence tout ce que nous avons en commun qui justifie l'espoir de voir un jour, sous l'action du Saint-Esprit, cesser les divisions [1].

Particulièrement intéressante est à ce propos la LETTRE que S. Ém. le cardinal BEA, président du Secrétariat pour l'unité des chrétiens, dans le cadre de la préparation du concile, vient d'adresser à la même Académie évangélique. Comme cette lettre montre bien avec quelle ouverture et dans quel esprit le Secrétariat entend accomplir sa tâche, nous la citons en entier :

« En qualité de président du « Secrétariat pour l'unité des chrétiens » il m'a été demandé par la Secrétairerie d'État de S. S. Jean XXIII de répondre à votre « Question à l'Église catholique ro-

1. Cfr *DC*, 4 septembre, col. 1082-83. Voici ce qu'on lit dans cette lettre à propos des institutions ecclésiastiques de droit humain : « Il n'est effectivement pas nécessaire que celles-ci soient les mêmes partout. Dans son encyclique *Ad Petri Cathedram* du 29 juin 1959, le pape JEAN XXIII a déclaré expressément que dans l'Église catholique l'unité dans les questions de foi n'empêche pas la diversité en ce qui concerne, soit les opinions et les orientations des théologiens, soit les liturgies, soit les institutions de droit ecclésiastique. C'est ainsi par exemple que le Droit canon pour les Églises orientales unies à Rome diffère sur de nombreux points du Droit canon occidental. La constitution de ces Églises où l'accent est fortement mis sur le patriarcat est beaucoup moins centralisatrice que dans l'Église occidentale, bien que la structure fondamentale de l'Église telle qu'elle a été établie par le Christ lui-même, avec la suprématie du successeur de Pierre et l'épiscopat des successeurs des apôtres soit la même, comme il va de soi. La piété des Églises orientales a également ses particularités propres depuis les temps les plus reculés ; citons seulement le culte des images qui est inconnu en Occident sous cette forme. Même dans l'Église d'Occident et de plus dans chaque diocèse, on trouve différentes formes de piété, comme il est facile de le constater... »

maine » que, entre-temps, j'ai également reçue personnellement. C'est donc volontiers que je réponds à cette « question », dans la mesure où actuellement une réponse est possible et efficace.

Rien ne peut mieux montrer à quel point la compréhension réciproque tient à cœur à l'Église catholique romaine et combien celle-ci est disposée à l'encourager que le fait d'avoir créé le Secrétariat pour l'union des chrétiens et d'en avoir confié la direction à une personne qui, depuis des années, s'est occupée de la question de l'union. Le Pape Jean XXIII dit à ce propos dans le MOTU PROPRIO *Superno Dei nutu* du 5 juin dernier : (Ici se place le passage cité plus haut, p. 344). Toutes les questions et tous les vœux se rapportant à cette entente peuvent donc être adressés à ce nouveau Secrétariat. Celui-ci les examinera en faisant appel à des experts et, suivant la nature des questions, ou bien donnera lui-même une réponse, ou bien en saisira le Concile.

La prise de position à adopter à l'égard des écrits privés relatifs à cette question sera, d'une manière ordinaire, laissée à la discussion scientifique des cercles privés compétents ; les instances ecclésiastiques supérieures ne s'exprimeront à leur sujet que dans des cas particuliers. En ce qui concerne le livre de M. l'abbé Heinz Schütte, le simple fait qu'il ait paru avec *l'imprimatur* de l'évêque d'Essen et qu'il ait réuni l'accord de nombreux évêques et théologiens catholiques peut déjà constituer un signe que son exposé est considéré pour l'essentiel comme étant dans l'esprit de l'Église catholique romaine. Si des doutes ou des imprécisions existent sur tel ou tel point important, notre secrétariat sera toujours volontiers prêt à les examiner et à les éclaircir lorsque la question lui sera soumise.

Avec l'expression de ma haute considération.

A l'abbaye bénédictine de NIEDERALTAICH, en Bavière, du 8 au 11 août, aussitôt après le Congrès eucharistique mondial de Munich, le mouvement UNA SANCTA a tenu ses Journées annuelles de prière et d'étude entre théologiens catholiques et protestants. Plus d'une centaine de prêtres, de pasteurs, de professeurs et de laïcs se sont réunis sous la présidence de LL. EExc. NN. SS. JAEGER, archevêque de Paderborn, et LANDERSDORFER, évêque de Passau, et de l'abbé de Niederaltaich, Dom HEUFELDER. Dom Thomas SARTORY dirigeait les discussions qui furent animées et éclairantes.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le patriarcat orthodoxe russe de Moscou a offert aux bibliothèques du C. O. E. à Genève et à Bossey de nombreux VOLUMES, en tout 400 titres d'ouvrages parus entre 1665 et 1914, dont 40 en russe et 360 en allemand, français et anglais. Ce don entre dans le cadre d'un échange de livres décidé l'an dernier entre le C. O. E. et le patriarcat de Moscou et répond à un premier envoi d'ouvrages récents de théologie fait par le C. O. E. aux bibliothèques du patriarcat de Moscou et des Académies de théologie de Zagorsk et de Léningrad. En accusant réception, le métropolite NICOLAS de Kruticy a dit que cet échange « servirait la cause de la compréhension mutuelle ». De leur côté, les dirigeants du C. O. E., dans leur lettre de remerciement à Moscou, ont salué avec joie cette « nouvelle preuve de la façon dont le Saint-Esprit travaille au rapprochement mutuel dans la connaissance et l'obéissance à notre commun Seigneur » [1].

Des conversations entre théologiens ORTHODOXES ET VIEUX-CATHOLIQUES sur l'intercommunion ont été annoncées par Mgr J. J. DEMMEL (Bonn) pour la fin de 1961 à Bonn. L'Église anglicane qui, depuis de longues années, pratique l'intercommunion avec l'Église catholique-chrétienne (vieille-catholique), se fera également représenter à ces entretiens. On se souvient que Mgr Demmel a visité l'U. R. S. S. l'an dernier et y eut des conversations préparatoires à la rencontre de Bonn ; celle-ci a également été discutée avec le patriarcat œcuménique de Constantinople [2]. La *Revue du Patriarcat de Moscou* donne régulièrement ces derniers temps des informations au sujet des Églises vieilles-catholiques.

En juin, trois moines russes ont visité l'Angleterre pour répondre à la visite faite à la Russie par quelques religieux anglicans en 1958 ; il s'agissait de l'archimandrite NIKODIM, actuellement évêque et chef du Bureau des affaires étrangères de l'Église russe, de l'archimandrite PHILARÈTE, recteur du séminaire de

1. Cfr *SŒPI*, 17 juin, p. 1.
2. *Id.*, 1er juillet, p. 3.

théologie à Kiev et du R. P. BARTHÉLEMY, moine du monastère Saint-Serge à Zagorsk [1].

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — L'Assemblée générale de l'Église d'Écosse a décidé de reprendre les conversations sur l'unité avec les Églises anglicanes d'Angleterre et d'Écosse. Les entretiens étaient arrivés à un point mort l'an dernier du fait du refus par l'Église d'Écosse des propositions de reconnaissance réciproque des ministères, basée sur l'acceptation d'un système à la fois presbytérien et épiscopal dans les deux Églises. L'Assemblée a nommé une commission composée de cinquante pasteurs et anciens qui préparera cette reprise des relations [2].

Huit frères de la communauté réformée de TAIZÉ, sous la direction du frère prieur, ont visité en été le diocèse de l'évêque anglican de SHEFFIELD, qui les avait invités après une visite à Taizé. Ils ont eu l'occasion de s'adresser à tout le clergé de Sheffield et des villes environnantes, parlant de la liturgie, de l'unité et de la présence au monde. A Lambeth Palace, l'archevêque d'York a présidé une conférence des délégués de Taizé devant quelque 120 ecclésiastiques, parmi lesquels l'évêque orthodoxe grec, Mgr JACQUES d'Apamée, résidant à Londres, des évêques anglicans et le modérateur de l'Église presbytérienne d'Angleterre. Les frères de Taizé ont eu aussi l'occasion de s'entretenir avec l'archevêque de Cantorbéry qui, tout comme l'archevêque d'York, a exprimé sa confiance dans le travail œcuménique qui se fait à Taizé. Il a été décidé que ces contacts seraient poursuivis [3].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

Plusieurs manifestations importantes sont à noter ici. En plus de l'assemblée des étudiants à STRASBOURG déjà mentionnée ci-dessus et dont nous parlerons de manière plus détaillée dans le prochain fascicule, signalons la PREMIÈRE ASSEMBLÉE ŒCUMÉ-

1. Cfr un compte rendu de cette visite dans *The Cowley Evangelist*, août, p. 101-104.
2. Cfr *CT*, 3 juin.
3. Cfr *SŒPI*, 29 juillet, p. 6.

NIQUE DE LA JEUNESSE EUROPÉENNE qui s'est tenue à LAUSANNE du 13 au 24 juillet. Mille huit cents délégués de moins de trente ans et venant de quinze pays d'Europe y participaient. La plupart des Églises non catholiques étaient représentées et aux participants européens s'étaient joints 250 représentants de pays d'Amérique, Australie, Afrique et Asie. Le patriarcat de Moscou avait délégué cinq observateurs et il y avait également cinq observateurs catholiques dont deux prêtres suisses. La portée de cette assemblée a été bien mise en relief par l'évêque de Fribourg, Lausanne et Genève, Mgr CHARRIÈRE, qui, dans un communiqué où il demanda aux catholiques de prier pour cette rencontre de jeunes, écrivit :

« Si l'Église catholique n'adhère pas au Conseil œcuménique, elle enseigne que tous les efforts humbles et sincères qui ont pour but la réconciliation de tous les chrétiens sont l'œuvre du Saint-Esprit. Or le congrès de Lausanne nous apporte deux motifs d'encouragement. Tout d'abord, ce sont des jeunes qui se réunissent pour contribuer à l'unité des chrétiens, et lorsque la jeunesse se passionne pour une grande cause, nous aurions tort de désespérer de l'avenir. Ensuite, l'assemblée a pris pour thème « Jésus-Christ, lumière du monde ». Ainsi les participants concentrent leurs études non sur des questions secondaires, mais sur le mystère central du christianisme ».

Ce thème central était divisé en trois parties : 1) Les Églises d'Europe dans le monde actuel ; 2) La tâche des Églises dans une situation européenne en pleine transformation ; 3) Le renouveau, l'unité et la mission de l'Église locale. Ce dernier point a été particulièrement souligné par le Dr. W. VISSER 'T HOOFT, secrétaire général du Conseil œcuménique des Églises, dont le département de la jeunesse avait organisé cette assemblée : « Nous devons accepter de combattre le combat œcuménique là où il est le plus ardu, c'est-à-dire dans la vie ordinaire de la communauté ordinaire », et saisissons avec joie l'occasion qui s'offre à l'Europe d'apprendre à « servir au lieu de dominer ».

M. Nikos NISSIOTIS, théologien orthodoxe grec, directeur adjoint de l'Institut de Bossey, traitant du premier des trois sujets, a rappelé en termes heureux la tâche du chrétien dans le

monde en tant qu'« homme nouveau » : « En perdant leur unité... les membres de l'Église divisée perdent leur rôle régénérateur dans le monde ; ils deviennent des spectateurs anxieux de l'histoire... La foi chrétienne devient ainsi « christianisme » parmi d'autres « ismes ».

Le professeur M. M. THOMAS, un laïc de l'Église syrienne Mar Thoma de Malabar, Inde, parla du « Défi du monde moderne aux Églises d'Europe », en analysant la responsabilité particulière qu'ont les chrétiens d'Europe envers les peuples qui accèdent à l'indépendance. Les débats sur ces différents thèmes ont révélé un profond souci de réparer l'état de division des Églises et constituaient un dialogue impressionnant et sans doute fructueux entre la chrétienté européenne et les « jeunes Églises » d'autres continents, d'Asie et d'Afrique en particulier.

Il faut se réjouir de la part importante qu'ont prise à la conférence de Lausanne les Orthodoxes : plus de 120 jeunes Orthodoxes sont venus de Grèce, de Russie, de Finlande, du Danemark, d'Allemagne, de France et de Grande-Bretagne. La célébration de la Liturgie orientale dans plusieurs langues modernes donna à de nombreux délégués une première expérience de la vie liturgique de l'Orient chrétien. Notons aussi que, sous la pression presque dramatique d'une partie des congressistes, un SERVICE D'INTERCOMMUNION a été célébré, auquel communièrent quelque 800 à 900 délégués parmi l'assistance d'un millier de personnes. Mais ce service n'a pas eu lieu dans le cadre officiel de l'Assemblée, le président de la conférence, le chanoine Edward H. PATEY de la cathédrale de Coventry, ayant déclaré, après contact avec de nombreux délégués, que « toute dérogation aux conditions fixées avant l'assemblée porterait atteinte à la confiance de nombreuses Églises participantes ». Les Orthodoxes, surtout, ont rappelé avec délicatesse mais aussi avec vigueur que toute possibilité de communion est exclue aussi longtemps que l'unité dans la foi ne serait pas entièrement établie. Il est cependant plein de promesse de voir l'impatience croissante de la jeunesse chrétienne actuelle devant ce qui constitue l'impasse de toute rencontre œcuménique. En demandant à leurs Églises et au Conseil œcuménique de « travailler à l'instauration progressive de l'intercommunion »,

les conclusions de l'Assemblée réclament qu'aucun « armistice ne soit consenti dans ce domaine avant la victoire définitive ». « Nous dirons tout net à nos Églises : ne nous déléguez plus à une conférence comme celle de Lausanne tant que des progrès réels n'auront pas été faits dans cette voie. Mais nous le savons, il n'y a pas de solution bon marché à ce problème » [1].

Passons maintenant à la session du COMITÉ CENTRAL du Conseil œcuménique des Églises, tenue cette année à ST ANDREWS (Écosse) du 16 au 24 août et notons tout d'abord que le Comité central s'est également occupé du rapport sur la Conférence de la Jeunesse européenne. Une discussion animée s'ensuivit spécialement à propos de la demande adressée au C. O. E. de travailler toujours davantage à l'instauration d'une INTERCOMMUNION totale. A une forte majorité, les délégués à St Andrews furent d'avis que l'attitude adoptée par la Conférence mondiale de Foi et Constitution à Lund en 1952 reste valable encore aujourd'hui. Cette attitude consistait à recommander que, dans la mesure du possible, des services d'intercommunion soient célébrés au cours des conférences œcuméniques, sur l'invitation et avec l'accord de l'Église ou des Églises locales. Dans une résolution le Comité central prie donc les Églises membres de prêter une attention particulière à cette question et reconnaît « le sérieux et l'enthousiasme » avec lesquels les jeunes présents à Lausanne se sont emparés du problème de la division des Églises et de l'unité chrétienne.

Le Comité central s'est principalement attaché à l'examen des cinq questions suivantes : 1) la FUSION projetée pour la fin de 1961 du Conseil œcuménique des Églises (C. O. E.) et du Conseil international des Missions (C. I. M.) ; 2) la BASE DOCTRINALE du C. O. E., dont le projet de modification sera soumis à l'approbation de l'Assemblée générale ; 3) l'évolution de l'activité de FOI ET CONSTITUTION ; 4) la question de la LIBERTÉ RELIGIEUSE et du PROSÉLYTISME, dont s'occupe depuis plusieurs années une commission créée par le comité central ; 5) enfin, la prise de

1. Cfr *World Council of Churches Information*, 4 août, p. 3, art. de Betty THOMPSON sur l'Assemblée de Lausanne.
2. *Id.*, 29 août.

position à l'égard des PROBLÈMES AFRICAINS, ainsi qu'elle s'exprime dans un message aux Églises membres d'Afrique.

Tandis que le comité administratif du C. I. M., qui siégeait également à St Andrews, adoptait à l'unanimité un plan de fusion avec le C. O. E. [1], ce dernier avait reçu à ce jour 83 réponses favorables de ses 172 Églises membres ; cinq ont répondu négativement. La décision finale doit être prise au début de la 3e Assemblée du C. O. E. à New Delhi (18 nov.-5 déc. 1961).

Un projet de MODIFICATION DE LA « BASE » du C. O. E. a été approuvé à l'unanimité. Il sera mis au vote à New Delhi et s'exprime en ces termes: «Le C. O. E. est une association fraternelle d'Églises qui, selon les Saintes Écritures, confessent notre Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et comme Sauveur et s'efforçent de répondre ensemble à leur commune vocation, pour la gloire du seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit » [2].

Le dialogue stimulé au sein du C. O. E. par la Commission de FOI ET CONSTITUTION est intéressant, comme toujours. La commission s'était réunie au préalable, à St Andrews également, du 3 au 8 août. Une centaine de théologiens avaient à débattre quelques questions-clés en vue de trouver une solution au « scandale de la division de la chrétienté ». Sept observateurs de deux Églises non membres du C. O. E. assistaient aux débats : trois catholiques et quatre orthodoxes russes du patriarcat de Moscou. Relevons quelques éléments du dialogue, tels qu'ils apparurent d'abord dans le discours d'ouverture de M. Douglas HORTON, président de la Commission. Il faut bien préciser, a-t-il dit, que « l'unité que nous cherchons n'est pas une unité légale, ni celle de chrétiens pris individuellement ; c'est une

1. Ce plan sera maintenant soumis aux 35 conseils membres du C.I.M. dont 24 avaient d'ailleurs donné leur accord à la fin d'août ; six l'examinaient encore et cinq n'avaient pas donné de réponse. Le plan deviendra effectif, à moins que six ou davantage des conseils n'opposent leur *veto* dans un délai de six mois.

2. L'ancienne formule fut, on s'en souvient : « Le C. O. E. est une association fraternelle d'Églises qui acceptent notre Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Seigneur ». La modification répond aux suggestions de l'Église de Norvège, mais surtout au désir des Églises orthodoxes qui ont demandé à plusieurs reprises que cette déclaration fondamentale fût plus explicitement trinitaire.

unité qui, de la multiplicité des Églises, forme une seule Église visible pour le monde auprès duquel elle a été envoyée. C'est pourquoi, souligna l'orateur, les Églises ne peuvent pas se contenter d'une simple coopération, quel que soit le succès de leur travail commun au sein du C. O. E. » Le secrétaire exécutif de la Commission, M. Keith BRIDSTON, a souligné le grand progrès des Églises dans leur désir de « demeurer ensemble » tout en remarquant que cela peut aussi être un puissant obstacle à une marche en avant, car « le danger est qu'après avoir formé un Conseil œcuménique d'Églises, on s'imagine que cela suffira ». C'est donc « au moment où l'œcuménisme s'institutionalise de plus en plus — ce qui est inévitable et même nécessaire, ajouta M. Bridston — que le rôle des « mouvements » qui en font partie devient particulièrement important » ; et on pense ici en particulier au mouvement de Foi et Constitution. Au cours de ces sessions, les observateurs russes ont rendu hommage à ce mouvement auquel leur Église « attache une grande importance ».

Par la suite, dans un RAPPORT présenté au Comité central, la Commission de Foi et Constitution s'est prononcée sur la nature théologique et la forme institutionnelle de l'unité chrétienne. Le professeur Henri D'ESPINE, vice-président, en introduisant le rapport, commença par dire que le terme « churchly unity » (ce qu'on pourrait traduire par « unité ecclésiale ») est désormais abandonné par la commission parce que considéré comme ambigu et pouvant faire penser à une seule institution ecclésiastique centralisée et impliquer une standardisation doctrinale ; or, cela, personne ne le désire. La nouvelle définition proposée envisage d'abord l'unité locale, basée sur le même baptême, la même foi apostolique, la même prédication de l'Évangile et la fraction du même pain. Ainsi, explique le rapport, la paroisse locale serait rattachée à l'ensemble de la communauté chrétienne, en tous temps et en tous lieux, par le fait que ses pasteurs et ses membres seraient reconnus par tous. « Par sa nature même, une telle unité est visible, mais elle ne comporte pas une organisation ecclésiastique unique et centralisée ». Consciemment on voudrait ainsi fournir au Conseil œcuménique une certaine conception de l'unité, ce qu'on avait toujours évité jusqu'ici. Il

ne s'agit pas d'une tentative de l'imposer aux Églises membres, spécifie-t-on, mais d'une suggestion qui doit les amener « à se demander, face à une proposition concrète, si des raisons bibliques et théologiques valables les contraignent réellement à la rejeter, ou si leurs objections ne sont pas uniquement l'expression de leurs traditions et préférences humaines ». Les objections faites à cette proposition furent peu nombreuses ; l'archevêque de CANTORBÉRY, par exemple, la trouvait entièrement satisfaisante. Mais l'évêque luthérien Hanns LILJE, tout en se déclarant d'accord en principe, n'a pas caché cependant les difficultés soulevées par une telle conception, en rappelant en particulier les problèmes traditionnels posés par les différentes doctrines sur le baptême et le ministère. « La proposition n'implique-t-elle pas que nous allions nous engager dans une espèce de pragmatisme chrétien ? », demanda l'évêque non sans pertinence. Par contre, le métropolite Mar THOMA JUHANON, de l'Église syrienne Mar Thoma de Malabar [1], un des six présidents du C. O. E., se montra sceptique devant la « sur-intellectualisation » occidentale de ces questions ; il déclara — ce que la science exégétique moderne ne dira plus probablement aussi simplement — que dans l'Église primitive, la vie de la communauté chrétienne importait plus que la doctrine.

Le Comité central a donné son accord à ce rapport qui définit donc que l'unité vers laquelle tend le mouvement œcuménique est tout d'abord celle qui unit en une seule communauté pratique toutes les Églises d'une même localité qui confessent que Jésus-Christ est Seigneur.

Dès sa session d'ouverture, le 16 août, le Comité central a entendu un rapport du COMITÉ EXÉCUTIF sur les derniers événements relatifs à l'unité des chrétiens qui se sont produits dans l'ÉGLISE CATHOLIQUE. Le SECOND CONCILE DU VATICAN ne saurait manquer, dit ce rapport, d'influencer considérable-

1. Rappelons que les Mar Thomites constituent un groupe de 200.000 fidèles, formé il y a environ un siècle sous l'influence des missionnaires de la *Church Missionary Society* (anglicane, de tendance évangélique). Ils sont entièrement protestants de doctrine, dans le sens latitudinarien, ce qui fait que l'Église jacobite orthodoxe réordonne quand un prêtre Mar Thomite retourne à l'Église d'origine.

ment la situation œcuménique bien qu'il ne doive pas aborder directement la question de l'unité. Le comité exécutif met en relief tout ce qui distingue la création du SECRÉTARIAT ROMAIN POUR L'UNITÉ CHRÉTIENNE de l'encyclique *Mortalium animos* de 1928, entièrement négative pour le mouvement œcuménique. Maintenant, ses convictions chrétiennes fondamentales sont reconnues et ceci explique que l'Église catholique ne tienne plus à laisser à des catholiques isolés toute l'initiative des conversations œcuméniques. Elle y prendra désormais une part active, parlant et agissant directement dans les relations avec les autres Églises et organismes œcuméniques. Le comité exécutif résume en CINQ POINTS ses remarques sur la présente conjoncture :

1. Le fait que le dialogue est devenu possible avec l'Église de Rome est réjouissant ;

2. Nous souhaitons que les discussions sans caractère officiel, celles qui ont lieu entre théologiens romains et d'autres confessions, ne soient pas entièrement supplantées par des débats officiels. Au point où nous en sommes, ce sont les échanges de vue sur le plan officieux qui contribuent le mieux à dissiper les malentendus et les préjugés ;

3. Aucune Église n'a lieu de craindre que le C. O. E. cherche en aucune manière à agir pour ses membres en matière d'union d'Églises : sa constitution ne l'y autorise pas, c'est un domaine où chaque Église décide pour elle-même et en toute liberté. Il est bon de rappeler la chose, parce qu'il existe de l'imprécision dans les esprits quant à l'éventualité de conversations, officielles ou officieuses, du Conseil avec l'Église de Rome au sujet d'union d'Églises. Le caractère même de notre mouvement en exclut la possibilité ;

4. Toutefois le Conseil pourra saisir l'occasion de présenter au nouveau secrétariat du Vatican certains accords sur des questions de base, telles que la liberté religieuse et l'action sociale ;

5. « Il faut se rappeler que la création du Secrétariat du Vatican pour l'unité chrétienne ne signifie nullement qu'aucune des divergences fondamentales qui existent entre l'Église catholique romaine et les Églises du C. O. E. soit abolie ». La modification est tout entière de procédure et de climat. Les

occasions de dialogues doivent être saisies, mais cela signifie que le vrai problème viendra également. Notre tâche sera donc d'être dans le dialogue les représentants de ce que Dieu nous a donné de voir ensemble au cours des 50 ans d'existence de notre mouvement.

Dans son rapport au Comité central, M. W. A. VISSER 'T HOOFT, secrétaire général du C. O. E., aborda également le sujet des relations avec les catholiques romains. A ce propos, il signala aux 90 membres du Comité central le danger que certains voient dans le Conseil œcuménique et l'Église catholique deux « entités comparables » se faisant contrepoids, ou les considèrent comme les pions d'un jeu de forces ecclésiastiques. « Nous sommes là pour travailler à l'unité et non pas pour remplacer la division en de nombreux petits groupes par la division en deux ou trois grands groupes. Le C. O. E. est un organisme ayant un caractère intrinsèque ; il refuse de devenir l'adversaire de quelque Église ou groupement d'Églises que ce soit et il affirme l'unité en Christ de tous ceux qui Le reconnaissent comme Dieu et Sauveur ».

En outre, M. Visser 't Hooft mit en garde contre le risque de vouloir aplanir la voie des conversations avec l'Église romaine aux dépens des convictions et des principes qui constituent le caractère essentiel du mouvement œcuménique. A ce propos, il protesta particulièrement contre ceux qui s'imaginent que l'unique activité valable du C. O. E. est l'étude théologique et la discussion en vue de la réunification. « Nous avons assez souvent affirmé que l'unité totale est et doit être le but du C. O. E., mais nous croyons aussi que nous devons, maintenant déjà, entreprendre en commun un certain nombre de tâches urgentes dont la réalisation nous fera avancer sur le chemin de l'unité. Nous venons d'Édimbourg et de Stockholm, mais aussi de Lausanne, et nous ne renions aucune des tendances qui nous ont formés » [1].

Notons cependant que l'extension donnée au secrétariat de FOI ET CONSTITUTION (désormais trois collaborateurs au

1. Cfr *World Council of Churches Information*, 18 août.

lieu d'un seul responsable) répond déjà en quelque sorte au désir maintes fois exprimé de voir les préoccupations d'ordre théologique tenir une place centrale dans l'activité œcuménique. Mais la promotion désirée du Département de Foi et Constitution à une Division du C. O. E. se heurte encore à de la résistance.

Enfin notons que, en COMMÉMORATION de la première Conférence missionnaire mondiale à ÉDIMBOURG, qui, il y a cinquante ans, fut à l'origine du mouvement œcuménique moderne, des manifestations jubilaires ont eu lieu. La plus importante fut le culte solennel organisé par le C. O. E. et le C. I. M. le 14 août en la cathédrale Saint Giles d'Édimbourg. Parmi les assistants il y avait le Dr. J. H. OLDHAM, agé de 84 ans, qui fut le secrétaire d'organisation de la conférence de 1910 [1].

Passant en revue l'activité du mouvement œcuménique depuis 1910, le Dr. Visser 't Hooft, dans son rapport lors de la séance d'ouverture du Comité central, a remarqué que les pionniers du mouvement se rendaient déjà compte de ce que la coopération n'est pas un but en soi, mais seulement une étape vers le but à atteindre. Ils étaient de même profondément conscients de la relation entre les problèmes de doctrine et la tâche missionnaire de l'Église, ainsi que du fait que la mission démontre la nécessité de l'unité [2].

6 septembre 1960.

1. Cfr dans *The International Review of Missions*, juillet, J. H. OLDHAM, *Fifty years after*. — Dans *The Ecumenical Review*, juillet, *An Edinburgh 1910 Anthology* réunit, à l'occasion du cinquantenaire du Mouvement œcuménique, les souvenirs de participants illustres (T. GAIRDNER, J. MOTT, A. J. BROWN, Bishop BRENT) à la conférence missionnaire qui créa le comité de continuation d'où devait sortir le C. I. M.

2. Notons dans *Istina* 1959, N° 4, p. 415-432, C. J. DUMONT, *Rome, Constantinople et Genève : l'Œcuménisme au tournant*. — *Foi et Vie*, mai-juin 1960, contient, sous le titre *Cinquante ans d'Œcuménisme*, des articles de Paul CONORD, S. DE DIÉTRICH, Jean BOSC *(Protestantisme et catholicisme romain)* et Bernard MOREL.

Notes et Documents.

I. Nouveau traité dogmatique de théologie orthodoxe.

Le nom de M. Trembelas, professeur émérite de la Faculté de théologie de l'université d'Athènes, membre important de la Confraternité de théologiens orthodoxes « Zoï », depuis peu « Sotir », savant éditeur de textes critiques des livres liturgiques grecs et en général personnalité de premier plan dans le monde théologique hellène de notre époque, doit être bien connu de tout lecteur assidu d'*Irénikon*. Après tant d'autres ouvrages importants, il vient de nous donner deux premiers tomes d'une *Dogmatique* que nous supposons destinée à en compter encore davantage [1]. La première chose qui frappe lorsqu'on pense aux *Dogmatiques* d'Androutsos et Papadopoulos (*Irénikon*, 1959, pp. 259-61), c'est un petit changement, mais combien significatif, dans le titre. Les auteurs plus anciens avaient intitulé leurs études : *Dogmatique de l'Église orthodoxe orientale* ; M. Trembelas écrit : *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*. Cette substitution manifeste on ne peut plus clairement la prise de conscience par l'Orthodoxie grecque de sa nature propre, et souligne le rôle qu'elle revendique avec une insistance toujours croissante dans notre monde où les préoccupations œcuméniques prennent une place si importante. La théologie catholique n'a pas encore compris que l'Orthodoxie n'entend plus être considérée comme une expression localisée et particulariste de la religion du Christ. Nous avons écrit « l'Orthodoxie ». Ce n'est peut-être pas tout à fait exact, car il existe, hélas ! encore de nombreux milieux qui, tout en réclamant l'adhésion de tout le monde à la seule vraie Église, l'orthodoxe s'entend, se plaisent à vouloir rendre cette dernière au maximum étroite et fermée, nationaliste même.

La deuxième qualité de ce nouveau traité de Dogmatique c'est

1. Panayiotis N. Trembelas. — *Δογματικὴ τῆς 'Ορθοδόξου Καμθολικῆς 'Εκκλησίας*. Athènes, Zoï, 1959 ; 2 vol. in-8, ιϛ'-568 et ή-422 p.

l'admirable clarté de la typographie et l'étonnante correction des nombreux textes latins. Nous ne disons pas que les fautes sont inexistantes, mais elles sont peu nombreuses. De même, espérer qu'il n'y eût pas d'erreur dans les centaines de références qu'on lit en bas des pages serait trop ; il y en a, mais peu, également. Un troisième point à noter, c'est la langue qu'utilise si heureusement M. Trembelas. Il écrit une *καθαρεύουσα* conservatrice et très limpide, ce qui devrait rendre son livre accessible à tout théologien occidental qui sait lire saint Jean Chrysostome. Qu'il veuille bien consacrer une heure à apprendre l'usage de *θά* et *νά*, et il lira Trembelas beaucoup plus facilement que Chrysostome. Il n'aura guère besoin d'un dictionnaire du grec moderne. Cela étant, nous espérons que beaucoup de professeurs de théologie occidentaux se donneront la peine et le profit d'étudier ces livres.

Quatrièmement, nous ferions deux petites remarques d'ordre méthodologique. Nous n'aimons pas beaucoup la manière adoptée systématiquement par M. Trembelas de faire de ses traités comme une citation continue de l'Écriture ou des Pères où les membres de phrases entre guillemets sont liés par deux ou trois mots de l'auteur. Loin de nous la pensée que M. Trembelas altère ses textes. Notre remarque est purement méthodologique, et comme méthode, ce procédé, considéré en soi, ouvre la porte à tous les abus de la part d'écrivains qui ne seraient pas rigoureusement honnêtes. L'addition d'un mot dans une phrase de trente mots peut modifier totalement son sens. Nous craignons que des successeurs de M. Trembelas ne tombent, même inconsciemment, dans ce piège. Ce serait très regrettable. Ensuite, et cette remarque s'adresse surtout au lecteur catholique, on remarquera le refus constant chez M. Trembelas d'accepter, d'envisager même, la possibilité d'une valeur quelconque s'attachant à la « conclusion théologique ». Exclue explicitement en principe dès le début (I, pp. 5-6), cette démarche théologique l'est d'innombrables fois dans la suite à propos de questions particulières : « La Révélation ni la Tradition ne nous permettent de rien préciser davantage ». Cinquièmement, on constate la grande place accordée à Augustin d'Hippone (jamais cependant, conformément à la tradition orthodoxe, il ne reçoit le titre de *ἅγιος* - saint. Il est toujours *ἱερός*). Mais — et ce n'est pas la seule surprise qu'aura le lecteur occidental — saint Augustin n'est pas du tout le représentant accrédité de la tradition patristique. C'est un esprit inquiet, un penseur génial, sans doute, mais excessif, en marge du véritable enseignement de l'Église. Nous dirions volontiers que M. Trembelas l'envisage

avec la même admiration mélangée de méfiance qu'on témoigne à l'égard d'un Origène. En face de lui se dresse la phalange imposante des vrais porteurs de la Tradition : les Cappadociens, saint Jean Chrysostome. saint Athanase, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Jean Damascène. Et sixièmement, on voit déjà poindre notre malaise, notre malaise constant et inséparable de tout contact avec l'Orthodoxie sur quelque plan que ce soit : Dieu s'est-il donc révélé aux seuls Grecs et tout ce qui n'est pas grec n'est-il pas chrétien ?

Venons-en à la disposition de l'exposé. Le tome Ier contient l'Introduction en deux Sections et les Livres I (Section unique) et II (deux Sections). Le tome II nous donne les Livres III (trois Sections) IV et V (chacun en une Section unique). L'Introduction traite en huit chapitres et 138 pages de la notion de la Théologie dogmatique, de ses sources, sa méthode, son histoire. Ensuite viennent les principes fondamentaux de la Dogmatique : la religion, la révélation divine, l'Écriture sainte, la Tradition apostolique. Nous abordons ensuite le Livre Ier intitulé : Le Dieu transcendant, souverain bienheureux et unique (neuf chapitres, 172 pages) : Ce que l'on sait de Dieu, la juste notion de Dieu, les qualités et les attributs de Dieu, de la Trinité en général et en particulier, caractéristiques des personnes divines, les caractéristiques personnelles par rapport à l'identité de la substance divine. Le Livre II est consacré au Dieu Créateur (huit chapitres, 257 pages) : La création, la Providence, la conservation, le gouvernement de l'univers, et ensuite la seconde Section qui traite du monde spirituel : angélologie, démonologie et anthropologie. Le Livre III nous parle de Jésus-Christ, fondateur du Royaume de Dieu sur terre (douze chapitres, 216 pages). Le mystère de la Rédemption, sa préparation par la divine Providence, l'Incarnation *in genere* ; Section 2, la personne du Rédempteur : la divinité de Jésus-Christ, sa nature humaine, l'union hypostatique, les conséquences de celle-ci ; Section 3, l'œuvre du Rédempteur (sotériologie) : la triple dignité du Seigneur, prophétique, sacerdotale, royale, la Mère du Rédempteur. Le Livre IV porte le titre : L'Œuvre de l'introduction et de l'incorporation des hommes dans le Royaume de Dieu, l'appropriation de la Rédemption, l'œuvre de la grâce (six chapitres, 95 pages). Notion et nécessité de la grâce, l'universalité de la grâce et sa relation avec la liberté humaine, l'unicité de l'œuvre de la grâce dans son progrès chez l'homme, la préparation de la justification, son essence, ses limites. Le Livre V, enfin, s'intitule : L'Église comme Royaume de Dieu sur terre (quatre chapitres, 111 pages). Notion, fondation divine et nécessité de l'Église, ses notes, son organisation,

l'Église comme communion des saints. A ces tomes il n'y a pas encore de tables détaillées.

Il n'est nullement dans notre intention d'analyser tout cela en détail ; il ne peut être question non plus d'étaler dans un bref compte rendu toute la substance de ces importants volumes. D'autre part, nous voudrions beaucoup éveiller l'attention des théologiens de métier ; c'est pourquoi nous ferons quelques remarques forcément très sommaires au sujet de certaines questions intéressantes. Tout d'abord nous n'avons pas trouvé la moindre mention de la fameuse distinction dite palamite entre la substance et les énergies divines. Cela nous a fortement déçu. Dans la discussion sur la sainte Trinité, l'auteur rejette évidemment le mot et la doctrine du *Filioque* et se donne pas mal de peine à examiner les textes patristiques allégués par les Latins. Ce qui étonnera davantage les Occidentaux, peu au courant de la pensée orthodoxe, c'est que M. Trembelas, tout en ne voulant pas qualifier d'hérétique l'expression *per Filium*, ne l'aime pas, n'y voit chez les Pères qui l'emploient qu'une référence à la mission ou à l'ordre des personnes divines, et ne veut pas l'utiliser (comme d'ailleurs la liturgie byzantine. Jamais on ne lit l'expression « par le Fils ») (I, pp. 287-94). D'autre part, si son exposé rend claires les relations entre le Père et le Fils d'une part, et entre le Père et l'Esprit-Saint d'autre part, on ne voit absolument aucune relation entre le Fils et l'Esprit (I, pp. 269-310). Dans l'anthropologie, l'auteur se déclare en faveur de la distinction dans l'homme entre l'image (*τὸ κατ' εἰκόνα*) et la ressemblance divines (*τὸ καθ' ὁμοίωσιν*), la première étant permanente et inchangeable, la seconde, au contraire, étant susceptible d'augmenter et de diminuer. Non seulement cette distinction est loin d'être universelle chez les Pères, non seulement la liturgie dans un texte très connu identifie l'image avec ce que M. Trembelas attribue à la ressemblance (à moins que nous ne nous abusions, c'est là le sens de : *'Εν σοί, πάτερ, ἀκριβῶς διεσώθη τὸ κατ' εἰκόνα*), mais M. Trembelas lui-même, arrivé à I, p. 527, applique à l'image ce qu'il avait dit, I, pp. 492, 493-94, être la caractéristique de la ressemblance, nous semble-t-il, et dans des termes presque identiques.

Traitant de la Rédemption, l'auteur n'aime pas la théorie selon laquelle l'Incarnation aurait eu lieu même si l'homme n'était pas tombé, c'est-à-dire la théorie qui veut qu'elle était déterminée de toute éternité indépendamment de la contingence (préconnue évidemment) de la chute originelle (II, pp. 9-11). Dans le chapitre sur la Mère de Dieu, les « innovations » romaines (Immaculée Conception,

Assomption corporelle et divers théologouména) sont rejetées, et avec une horreur littéralement et vraiment sainte, précisément parce que ce sont des innovations ignorées de la tradition (II, pp. 212-13 ; 215-16). Que ces dogmes soient spéculativement intéressants, probables ou même « vrais », cela n'est d'aucun intérêt ; ils ne sont pas dans la tradition de l'Église. Ce qui est plus inattendu, c'est l'affirmation dans ce même chapitre que l'impeccabilité de la sainte Vierge n'est que relative (pp. 213-15). Nous avouons n'avoir pas compris. Mais il faut en finir. Nous pourrions parler de la dissection catholique de la grâce (II, pp. 225-27 ; intéressante, utile, vraie même, mais combien dangereuse), du mérite (accepté), des œuvres surérogatoires (rejetées) de la transférabilité des mérites (rejetée) (II, pp. 308 et ss.), de l'ecclésiologie (morceau très important), de tant d'autres choses, mais nous avons dit assez pour montrer l'intérêt exceptionnel de ce *magnum opus*. Terminons en soulignant encore une fois son caractère volontairement scripturaire et patristique qui lui confère un cachet tout particulier. Espérons pour lui une diffusion qui déborde largement les frontières de l'Orthodoxie grecque, et souhaitons à M. Trembales *τὴν ἄνωθεν ἐνίσχυσιν διὰ νὰ δυνηθῇ νὰ περατώσῃ τὸ λίαν θεάρεστον ἔργον του.*

D. G. B.

II. Reviviscence du monachisme oriental.

Y a-t-il, y aura-t-il une reviviscence du monachisme oriental ? Certains indices, trop faibles peut-être encore pour légitimer une affirmation, ne sont cependant pas sans laisser entrevoir quelque espérance.

C'est de l'Égypte que le monachisme est sorti. Ce fut là sa première patrie. Or voici que des visiteurs occidentaux, comme il y en eut au temps de S. Jérôme et de Cassien, nous parlent d'une reprise de ferveur et de vie monastique en quelques-uns de ces vieux foyers toujours existants, après des siècles de stagnation. Le patriarche copte actuel, S. B. Cyrille VI, homme de Dieu, et qui a vécu plusieurs années en ermite dans un moulin abandonné, avait aiguillé jadis plusieurs jeunes universitaires vers la vie monastique. Il avait spirituellement dirigé, notamment, un de ceux-ci, devenu le P. Makarios, son actuel secrétaire, qui fut l'âme d'une réforme du monastère de Deir-Souriâni, non sans résistance du reste de la part des anciens.

Un correspondant nous écrivait récemment, d'un séjour qu'il fit en

Égypte en 1954 : « J'avais passé deux jours au Deir-Souriâni et au Deir-Amba-Bishoi, deux des quatre monastères coptes orthodoxes du Wadi Natroun, l'antique désert de Nitrie-Scété. J'y avais été frappé par la vie spirituelle et la beauté de la célébration liturgique au monastère réformé depuis 1951 de Deir-Souriâni. Le P. Makarios, secrétaire du patriarche et actuellement supérieur du nouveau séminaire copte orthodoxe de Amba-Rouis au Caire, m'avait fait visiter son séminaire alors non terminé. Au Deir lui-même, la vie intellectuelle avait été restaurée en même temps que la vie spirituelle devenue plus vivante, et le travail manuel, organisé sous l'obéissance (imprimerie, ferme modèle), y était remis en honneur ». Un autre ami qui visita ces régions en 1959 et nous en parla longuement, nous décrivant la pratique simultanée de trois anciennes règles par différents groupes de moines en ce vieux couvent, écrivait, il y a quelques mois, dans un petit article intitulé *Souffle de grâce sur l'Église d'Égypte*, les lignes suivantes : « Voici que, depuis quelques années, certains de ces monastères refleurissent : des jeunes y entrent, on 'choisit' consciemment ce genre de vie, on s'y donne à fond, avec un enthousiasme calme, réfléchi, profond. Quelle merveille, quelles espérances ! Il ne faudrait pas croire que ce mouvement vers le monachisme soit déjà un vrai courant — et cela vaut mieux. Mais il s'accentue, il s'établit, semble-t-il, fortement. Nous avons eu la joie de prendre contact avec l'un de ces monastères et nous voudrions partager quelques impressions de cette visite. Il s'agissait de Deir-Souriâni, dans le Wadi Natroun. Un grand mur de dix mètres de haut l'enserre complètement, sans autre ouverture qu'une poterne basse. (Ces moines ont été périodiquement attaqués et massacrés au cours des âges). Nous avons une lettre de recommandation du patriarche copte d'Alexandrie. Nous la présentons. Au bout de peu de temps, un jeune petit moine vient nous chercher. Nous franchissons le seuil et sommes conduits à la bibliothèque. Il s'assied. La conversation s'engage. Un Père dominicain est avec nous. Il a connu le moine en question alors qu'il faisait des études de droit au Caire. Le moine parle convenablement le français et l'anglais.

» Combien sont-ils maintenant au monastère ? Quarante-cinq maintenant. Il y a plusieurs jeunes.

» Les trois formes anciennes de la vie monastique se retrouvent encore à Deir-Souriâni. D'abord la règle de *saint Antoine*. Tout à l'heure, du haut de la tour (dernier refuge du monastère quand il était attaqué !) le moine nous montrera, à quelque trois ou quatre kilomètres, un tas de pierres qui brasillent au soleil : il y a là deux

ermites. A la limite de la « propriété » également, le long d'un fil de fer qui sert de clôture au jardin, une cahute : un ermite vit là. Mais les jeunes ne choisissent pas cette forme de vie. Ils ont trop peur des dangers de l'imagination, nous dit le moine, et aussi de la tentation d'oisiveté. Ces ermites reviennent au monastère tous les dimanches pour la sainte liturgie. Ils renouvellent aussi leurs provisions de nourriture, puis ils repartent à leur ermitage.

» La seconde règle monastique, dont on retrouve l'existence à Deir-Souriâni, est celle de *saint Macaire*. Ces moines-là viennent à l'office avec toute la communauté, ils habitent d'ailleurs dans l'enceinte où nous sommes. Mais ils ne mangent pas au réfectoire. Ils ne prennent pas part non plus aux récréations ni à d'autres exercices communs. Cette règle ressemble à celle des chartreux. Les jeunes, en général, ne la choisissent pas non plus.

» La troisième est celle de *saint Pakhôme*. Ici l'accentuation est mise sur la vie commune, le travail et l'obéissance. C'est cela que cherchent les postulants actuels. Presque tous sont Égyptiens, deux ou trois sont Éthiopiens, la liturgie est copte.

» Prenons le règlement d'une journée normale dans la troisième règle (celle qui fait le renouveau). On se lève à trois heures du matin. Il y a alors une heure de prière privée et d'oraison pour chacun dans sa cellule. Cette cellule est une sorte de chambre très étroite. Un trou dans la porte sert de fenêtre (air et lumière !). Pour le reste, il n'y a rien qu'une natte par terre qui sert de lit. Vers quatre heures on se rend au chœur. Les moines n'y ont pas de places fixes. Ils se mettent où ils veulent. Il y a des enfoncements dans le mur où ils peuvent déposer leurs livres, coller aussi la petite chandelle qui sert à les éclairer. (Il n'y a naturellement pas d'électricité !) C'est l'office de « matines ». Suivent des lectures chantées d'Évangile et des cantiques, psaumes, etc. Vers sept heures et demie : la sainte liturgie. Un prêtre célèbre chaque jour, à tour de rôle. (Il n'y a que quelques moines-prêtres dans le monastère, on ne concélèbre pas dans le rite copte.) Les frères communient une fois par semaine. Ce jour-là ils jeûnent neuf heures avant de communier et font la confession sacramentelle privée. Après la messe, travail. Le nouveau supérieur insiste beaucoup sur le travail de tous : le pain, l'ordre dans la maison, le jardin, la bibliothèque, etc. Le déjeuner n'a lieu qu'à midi. On est toujours à jeûn depuis le matin. Il faut se souvenir que les Égyptiens ont été traditionnellement les champions du jeûne. Ils y tiennent beaucoup dans leur recherche de Dieu. Les jours de jeûne, ils mangent pour la première fois à trois heures de l'après-midi. Et que sert-on à manger ?

Du pain, des céréales. Le jour où nous y étions, c'étaient des lentilles. Modestement et honnêtement le moine nous a dit qu'ils ne jeûnaient plus autant que les anciens. « Nous prenons un peu de viande aux grandes fêtes... cela fait à peu près quatorze fois par an ». Après ce déjeuner, sieste ou repos pendant une heure. (C'est l'heure de la chaleur écrasante.) Puis travail, *lectio divina*, second repos le soir. Il y a alors une récréation (...).

» Pendant la journée ils ont aussi trois cents prostrations à faire en invoquant la ' prière de Jésus '. (...) Le jeune Père nous dit que c'est une ascèse du corps en même temps. D'ailleurs, durant le travail, il est de tradition de prier tout le temps. Si c'est un travail manuel, on murmure doucement les psaumes ou des invocations jaculatoires. Si c'est un travail intellectuel, on l'interrompt délibérément, à intervalles réguliers, pour dire une prière. La direction du monastère est confiée à un chef qui est actuellement un évêque. Nous l'avons vu circuler, avec un bâton en main : un grand et fort vieillard, vêtu d'une robe de fellah. Il est assisté d'un Prieur et d'un intendant. Quand il célèbre, il est vêtu d'une étole sur laquelle se trouvent brodées les figures des douze apôtres. Son bâton pastoral est sculpté en forme de serpent (souvenir de l'Ancien Testament) » (*Revue nouvelle*, janv. 1960, pp. 19-30).

Plus récemment encore, un moine de passage en ces régions en vue d'une information spirituelle, nous écrivait : « En Égypte, j'ai pu séjourner dans le monastère de Deir-Souriâni, et visiter ceux de Baramous et d'Amba-Bishoi. J'y ai trouvé un monachisme institutionnellement beaucoup moins structuré que le nôtre, ce qui est souvent une occasion de scandales pour les visiteurs occidentaux qui ne sont pas préparés à accomplir les dépaysements nécessaires... Mais, si l'on n'éprouve pas l'impression de 'régularité' habituelle dans les monastères occidentaux, on y découvre cependant des moines qui sont de vrais hommes de Dieu, de très haute qualité spirituelle. Je suis convaincu d'ailleurs qu'il y en a eu à toutes les époques, malgré une décadence certaine des institutions. Mais actuellement, celles-ci sont elles-mêmes en voie de rénovation, grâce aux efforts de quelques jeunes moines, particulièrement à Deir-Souriâni ».

* * *

Ces témoignages concordants ne manquent pas d'impressionner. D'autres visiteurs sans doute s'aventureront encore dans ces parages. Notre dernier correspondant nous parle également d'une constatation

analogue qu'il a pu faire dans le désert de Juda, et surtout d'une visite qu'il fit aussi au petit monastère de Deir-el-Harf, au Liban, où un essai entièrement neuf de vie monastique orthodoxe a été réalisé, qui semble promettre plus que tout ce qu'on pourrait envisager ailleurs. Un fascicule rempli d'intérêt que vient de publier la revue *Contacts* de l'Orthodoxie française et intitulé *L'Athos et le monachisme orthodoxe* nous en parle avec un peu plus de détail [1]. Ce mouvement avait commencé par une communauté de sœurs, « installées non loin de Tripoli, dans le monastère admirablement situé de St Jacques, ancien couvent franc de l'époque des croisades... Dès la fin de 1957, des frères se groupaient également dans le monastère de Deir-el-Harf = monastère des pins) ». Au printemps de 1959, un moine de Roumanie qui avait eu l'occasion de prendre part à un renouveau monastique extraordinaire, dû en grande partie à la présence dans ce pays d'un starets russe, y sema le germe d'une tradition spirituelle authentique. « Les frères reçurent ainsi l'habit de novice le 28 août 1959, à la veille de la Décollation de S. Jean-Baptiste, un des patrons du monastère. Ceux qui ont assisté à la cérémonie, présidée par Mgr Élie Karam, métropolite du Liban, n'oublieront pas de sitôt l'atmosphère pascale, le rayonnement de joie, la beauté philocalique de l'heure. Ajoutons que ces deux communautés participent spontanément à l'activité œcuménique assez intense du pays : une lumineuse amitié les lie avec des religieux catholiques, les Petites Sœurs de Jésus, les Sœurs de Grandchamp (protestantes), les sœurs dominicaines de Beyrouth. Les frères s'efforceront en outre de renouer avec les grandes traditions syriaques antérieures sur cette terre aux traditions byzantines, d'ailleurs non moins familières ».

* * *

1. Voici le détail de ce fascicule vraiment excellent : 1) *Liminaire* où le rédacteur ne craint pas de parler du « souvenir et de l'espérance du monastère bénédictin de l'Athos » ; 2) P. Evdokimov, *A propos du monachisme* ; L. Gillet, *Note sur le mot « moine »* ; B. Bobrinskoy, *Histoire du monachisme orthodoxe après le VIe siècle* ; A. M. Boukharev, *Chasteté monastique et mariage* ; D. O. Rousseau, *Le millénaire de la vie monastique au Mont Athos* ; Th. Merton, *Le Mont Athos, République de la Prière* ; Ph. Kontoglou, *L'Iconographie byzantine au Mont Athos* ; E. Behr-Sigel, *Réflexion sur la doctrine de Grégoire Palamas* ; Archim. Sophrony, *De la Prière* (Starez Silouane) : C. Papoulidis, *Le renouveau du monachisme dans la Grèce contemporaine* ; *La reprise de la vie monastique au Liban* ; E. de Linden, *Une moniale errante dans la Russie d'aujourd'hui*.

Ces tentatives de rénovation sont d'autant plus encourageantes que la législation canonique orientale promulguée par Rome au cours de ces dernières années concernant le monachisme s'est soldée par un échec regrettable, à savoir que toutes les communautés — sauf une ou deux — qui portaient encore le nom de « moines », se sont muées en congrégations modernes de type latin (cfr *Irénikon*, 1958, p. 214-221). On sait aussi que la non-réussite des essais de vie monastique souhaitée par l'émigration russe est une des croix de celle-ci, non moins que la diminution inquiétante des communautés du Mont Athos. Le monachisme, qui fait partie intégrante et nécessaire de l'Orthodoxie orientale, ne peut donc que se réjouir de ces tentatives d'espérance.

L'Église copte, comme on le sait, est monophysite ; elle est appelée couramment mais improprement aussi « orthodoxe ». C'est à cette appellation que se référait lors de sa récente visite au Caire, le patriarche œcuménique Athénagoras, lorsqu'il disait : « Les Églises orthodoxes ont décidé de se rencontrer l'été prochain (1960) ; et quand je dis Églises orthodoxes, je pense à toutes les Églises, copte, arménienne, éthiopienne, de saint Thomas et autres... Nous nous rencontrerons tous... Les sacrements sont les mêmes ; l'histoire et la tradition sont les mêmes ; les différences résident dans la terminologie... » (cfr *Irénikon* 1960, pp. 219-220). On est d'accord aujourd'hui pour dire qu'il y a eu, dans la séparation des monophysites, plus de raisons politiques que doctrinales, fondées sur des malentendus de vocabulaire. Nul doute que l'intérêt du Patriarche œcuménique ne se porte également sur le renouveau monastique de l'Église copte. D'autre part, il est intéressant de noter que le séminaire ou institut supérieur copte de Amba-Rouis, dont nous avons parlé plus haut, a reçu en don du Vatican tous les volumes du *Dictionnaire de théologie catholique*, et que des visites réciproques des patriarches coptes orthodoxe et catholique maintiennent des rapports d'amitié entre les deux Églises.

D. O. R.

III. Le septième congrès liturgique de St-Serge à Paris.

(4-8 juillet 1960).

La septième semaine d'études liturgiques, organisées depuis 1953 à l'Institut de théologie orthodoxe de Saint-Serge à Paris, était marquée cette année par un événement douloureux. L'organisateur

de ces congrès, le R. P. archimandrite Cyrien Kern, était décédé en février dernier, alors qu'il avait déjà pu déterminer la plus grande partie du programme des réunions. L'Institut Saint-Serge avait tenu cependant à continuer son travail, et, grâce au zèle et à la persévérance du R. P. Boris Bobrinskoy, professeur de théologie dogmatique à cette faculté, les journées se sont déroulées comme d'habitude, avec un nombre plus grand encore de participants. L'après-midi de la première journée, eut lieu une pannychide en l'église de l'Institut, où dans une touchante cérémonie, le R. P. Cyprien Kern, ainsi que son ami et collaborateur, dom Lambert Beauduin, décédé un mois auparavant, furent unis dans un même suffrage. Le deuil avait été augmenté encore par la perte récente du Métropolite Mgr Vladimir. Le recteur de l'Institut, Mgr l'évêque Cassien, évoqua la mémoire de ces trois défunts au début de la première assemblée, en présence de Mgr l'évêque Meletios, chargé d'apporter, de son côté, les encouragements et la bénédiction du patriarche œcuménique.

Voici quels étaient les conférenciers : Dom B. CAPELLE, O. S. B., *La célébration pascale aux trois premiers siècles;* R. P. I. DALMAIS, O. P., *Une relique de la liturgie pascale de Jérusalem : l'Office de l'ensevelissement au soir du Vendredi-Saint;* M. l'abbé K. HRUBY, *La Pâque juive au temps du Christ à la lumière des documents de la littérature rabbinique;* D. B. BOTTE, O. S. B., *Le sens de « Pascha » dans la littérature chrétienne des premiers siècles;* Prof. L. GRONDIJS, *Doctrine concernant la nature corporelle des bienheureux;* M. N. KOULOMZINE, *Le Comput pascal en Orient et en Occident;* R. P. A. RAES, S. J., *La paix pascale dans la liturgie chaldéenne;* D. E. LANNE, O. S. B., *Textes et rites de la liturgie pascale dans l'ancienne Église copte;* M. l'abbé M. RICHARD, *La question pascale au IIe siècle;* Mgr GROMIER, *Simples réflexions sur des choses restaurées;* R. P. A. KNIAZEFF, *La Theotokos dans les offices byzantins du temps pascal;* Rév. D. WEBB, *Les cérémonies du dimanche des Rameaux en Angleterre au moyen âge;* R. P. J. VANNESTE, S. J., *Le renouveau de la liturgie pascale et la foi des jeunes;* D. B. NEUNHEUSER, O. S. B., *La Réforme romaine de la semaine sainte et sa signification;* Mgr l'évêque CASSIEN, *L'Ascension du Seigneur dans le Nouveau Testament.*

Tout fait croire que ces sympathiques réunions, malgré la mort de leur fondateur, pourront se continuer les années suivantes, c'est du reste le désir de tous les participants.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

William F. Albright. — Die Religion Israels im Lichte der archäologischen Ausgrabungen. Bâle, Ernst Reinhardt Verlag, 1956 ; in-8, 270 p., 16 fr. s.

Cet ouvrage est la traduction de *Archeology and the Religion of Israel* (Baltimore, John Hopkins Press, 1941). Le traducteur, F. Cornelius, a fait ce travail pour deux motifs : d'abord en raison de la valeur scientifique de l'ouvrage, ensuite parce que ce livre fait connaître les données des recherches orientales des années où la littérature scientifique de l'étranger n'arrivait pas en Allemagne. L'A. a mis lui-même au point cette édition allemande, de façon à ce qu'elle remplace même l'édition anglaise de 1946 dans l'usage scientifique. Toutefois, il nous avertit que ses points de vue n'ont changé en rien d'essentiel depuis la première conception du livre. Le premier chapitre pose les principes des relations entre l'archéologie et l'état d'esprit de l'Ancien Orient. L'A. décrit ensuite l'arrière-fond archéologique de la religion vétéro-testamentaire : il indique les sources archéologiques dont dispose l'histoire des religions de l'ancien Proche-Orient, et le mode de s'en servir. Un troisième chapitre étudie la religion cananéenne (divinités, mythologie, quelques pratiques religieuses) à la lumière des découvertes archéologiques. Dans les deux longs chapitres suivants, l'A. entre dans le cœur même de son sujet. Le quatrième chapitre décrit la religion israélite primitive, depuis l'entrée dans la Terre promise jusqu'au Xe siècle. Notons en passant que l'A. nie la datation maccabéenne de certains psaumes ; selon lui, on peut dater avec certitude la fixation définitive du psautier au IVe siècle (p. 143) ; de même il attribue les poèmes de Bileam (Balaam) en entier au XIIIe siècle. Il passe ensuite à la religion israélite postérieure : la situation économique au temps de Salomon, la position du temple de Salomon dans l'histoire de la religion israélite, la religion des royaumes divisés, à la lumière de l'archéologie. Dans la conclusion on peut remarquer trois points importants : 1) l'archéologie a confirmé l'historicité de tous les points *essentiels* des traditions vétéro-testamentaires ; 2) le monothéisme a été depuis le début un élément essentiel de la religion mosaïque, avant même qu'il ne fût logiquement conçu ; 3) les prophètes n'ont été ni des extatiques païens, ni des novateurs religieux. Personne ne doutera de l'utilité de ce livre, ne fût-ce qu'à titre d'information. Kapelrud (dans *Antiquity*) le considère « déjà comme un ouvrage classique pour la science vétéro-testamentaire ». Ajoutons que l'édition allemande a été enrichie de multiples illustrations. D. M. V. d. H.

S. H. Hooke. — Myth, Ritual and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel. Oxford, Clarendon Press, 1958 ; in-8, XII-308 p., 35 /–

Cet ouvrage veut être une nouvelle édition entièrement revue de *Myth and Ritual* publié en 1933. Dans ce but l'éditeur S. H. Hooke — lui-même auteur du chapitre Ier — a réuni huit collaborateurs, dont deux étrangers. Si l'accent a été mis spécialement sur la « royauté », c'est en raison de la place du roi dans le mythe et le rituel de l'ancien Proche-Orient, devenue un point très important dans la discussion soulevée par la publication de *Myth and Ritual*. Les positions de S. H. H. n'ont pas sensiblement changé depuis la première édition, comme on le remarque dans son étude *Myth and Ritual : Past and Present*, dans laquelle il se défend des différentes attaques lancées, surtout par Frankfort et Birkeland, contre sa théorie du « schème rituel » (*ritual pattern*), commun aux peuples de l'ancien Proche-Orient ; ces attaques l'ont amené à préciser davantage ses positions et ses arguments. La thèse de Widengren (*Early Hebrew Myths and their Interpretation*) est assez proche de celle de S. H. H. ; il explique bien dans quel sens, assez restreint, on peut parler d'une « école » anglaise ou scandinave du *Myth and Ritual* ; son étude veut établir la position des mythes hébreux dans l'ensemble du schème supposé du *Myth and Ritual* et montrer l'importance des découvertes de Ras Shamra pour leur interprétation. On ne peut pas dire que les autres contributions du volume confirment réellement les positions de S. H. H. Les études de Smith (qui pour sa part se tient dans la ligne originelle de *Myth and Ritual*), Fairman et Gurney font ressortir les différences de l'idéologie royale chez les Mésopotamiens, les Égyptiens et les Hittites. R. De Langhe étudie les tablettes de Ras Shamra ; il est très réservé quant à leur interprétation ; il doute fortement du caractère cultuel que Kapelrud attribue aux poèmes d'Aliyan Baal ; il ne croit pas qu'on puisse trouver dans les textes de Kéret des preuves en faveur de la théorie du caractère sacré de la royauté, comme Engnell a voulu le prouver. Johnson, dans son étude *Hebrew Conceptions of Kingship*, se déclare très sceptique quant à la reconstruction conjecturale du *myth and ritual pattern* ; il insiste sur le caractère spirituel (non magique) et l'orientation eschatologique (ou messianique) des diverses manifestations du culte vétéro-testamentaire. Les vues de Rowley sur les relations entre le culte et les prophètes (*Ritual and the Hebrew Prophets*) sont très modérées : il ne nie pas que certains prophètes ont pu être des personnages cultuels et que certains de leurs oracles ont pu avoir un caractère liturgique, mais il nous met en garde contre les généralisations (contre certains représentants de l'école scandinave du *Myth and Ritual*, surtout Haldar, qui veulent voir dans les prophètes d'Israël le correspondant exact des sociétés de devins babyloniens) : d'autre part, il ne tient pas à faire des distinctions trop rigides entre les différentes sortes de prophètes ou à affirmer d'une façon trop simpliste l'opposition entre prêtres et prophètes, ce qu'il juge contraire à l'unité profonde de tout l'A. T., que les récentes études sur la théologie de l'A. T. font apparaître de plus en plus. La dernière étude (S. G. F. Brandon, *The Myth and Ritual Position critically considered*) est une histoire très judicieuse de tout le mouvement et une critique sévère de ses conclusions. B. reconnaît toutefois les résultats positifs du mouvement qu'il appelle un des « développements majeurs dans l'étude comparative des

religions » (p. 290). On ne peut donc pas affirmer que chacune des études de ce volume apporte une confirmation de la théorie du *Myth and Ritual*. Cette remarque ne diminue en rien la valeur de l'ensemble. Chaque A. a fait un travail utile dans son champ particulier. Cet ouvrage fait ressortir toute la complexité et toute l'importance du problème des relations entre les idées et les institutions vétéro-testamentaires et celles des autres peuples de l'ancien Proche-Orient. D. M. V. d. H.

Jean Levie, S. J. — La Bible, Parole humaine et Message de Dieu. (Coll. Museum Lessianum, section biblique, 1). Paris-Louvain, Desclée De Brouwer, 1958 ; in-12, XII-346 p.

Le problème des relations entre l'inspiration divine et le langage humain des Livres Saints s'est posé, ces cent dernières années, avec une telle acuité, inconnue jusqu'alors, que plus aucun prêtre ou chrétien instruit ne peut l'ignorer. C'est à eux, et non pas directement aux spécialistes, que s'adresse cet ouvrage. La première partie décrit l'histoire de l'évolution du problème, en distinguant deux périodes, celle d'avant la guerre 1914-1918 et celle d'après. Pour chaque période, l'A. indique d'abord les principales étapes des découvertes archéologiques et, en général, du progrès des sciences historiques et philologiques. Ensuite, il retrace, séparément, l'évolution du problème dans l'exégèse protestante et catholique, indiquant les courants philosophiques qui ont été souvent, peut-être inconsciemment, à la base des méthodes exégétiques, ainsi que les considérations théologiques et les besoins pastoraux qui ont tantôt freiné (comme p. ex. la menace du modernisme), tantôt aidé (p. ex. la remise en valeur du principe thomiste de la causalité instrumentale de l'écrivain sacré), ou encore stimulé (notamment les mouvements liturgique, patristique et œcuménique) ceux qui cherchaient la solution du problème. A la fin, l'A. indique et interprète les principales réactions et directives de l'autorité ecclésiastique. On trouvera ainsi un très long commentaire de l'encyclique *Divino afflante Spiritu*, où l'A. reprend, en grande partie, son commentaire de l'encyclique publié en 1946 dans la *Nouvelle revue théologique*. En conclusion, il décrit le mouvement biblique contemporain ; l'encyclique et d'autres interventions récentes du magistère ont singulièrement allégé le labeur des exégètes catholiques, en sorte qu'on peut actuellement parler d'une ère nouvelle pleine d'espoir. La seconde partie est plus doctrinale. Tout en étant plus courte, elle semble plus importante à l'A. Celui-ci a « voulu souligner quelques aspects plus actuels de la question, qui nous semblent aptes à promouvoir une compréhension plus juste de l'interprétation scripturaire » (p. IX). Il y explique comment, du principe que « l'Écriture Sainte est *divino-humaine, parole de Dieu en langage d'homme* » (p. 229), découlent deux *devoirs essentiels* pour l'exégète catholique. D'une part, celui-ci doit étudier l'Écriture Sainte avec foi, comme étant un *message de Dieu* à l'humanité, par lequel il veut manifester le plan divin ; l'inspiration ne doit pas être considérée comme séparée de l'ensemble de l'action divine se révélant dans les événements de l'histoire du salut, dont l'auteur inspiré rend témoignage. D'autre part, la loi de l'Incarnation se vérifiant aussi dans l'Écriture Sainte, l'exégète doit essayer de s'approcher aussi concrètement que possible de la personne et du milieu de l'écrivain sacré ; en plus, il doit tâcher de voir comment Dieu réalise peu à peu son œuvre à travers l'his-

toire humaine en se servant des hommes. Ayant posé ainsi les principes, l'A. développe le thème des *modalités humaines de l'œuvre inspirée.* Se servant de nombreux exemples, il examine entre autres la question des genres littéraires, des divers procédés rédactionnels, des écrits pseudépigraphiques et aussi de certains récits et jugements de l'A. T. qui soulèvent de graves difficultés morales. Il traite ensuite du caractère divin des Saintes Écritures: *En quoi et comment le message divin dépasse-t-il la compréhension et l'intention de l'auteur humain ?* L'exégète doit tenir compte de l'unité du plan divin présenté dans l'Écriture Sainte (interprétation de l'A. T. à la lumière du N. T.) et aussi du fait que l'Écriture Sainte a été confiée à l'Église qui continue le Christ (l'Écriture Sainte lue à la lumière du dogme vécu dans l'Église). En dernier lieu, l'A. examine, surtout à la lumière des écrits pauliniens, les relations entre l'exégèse critique et l'interprétation théologique : *Apports et limites de la preuve d'Écriture Sainte en théologie.* Sous un aspect on demande trop à l'Écriture Sainte, en y cherchant trop souvent une définition claire et décisive ; sous un autre aspect on lui demande trop peu, en n'essayant pas de faire sien le *mouvement* d'esprit des auteurs sacrés. Cet ouvrage reflète généralement un sain optimisme, tout en ne cachant pas les difficultés réelles inhérentes à la tâche de l'exégète catholique. Par son style concret et la clarté des idées, il sera lu utilement par les prêtres, les étudiants en théologie et tous les fidèles instruits. Les spécialistes pourront profiter de l'abondante bibliographie. D. M. V. d. H.

Paulin Lemaire et Donato Baldi. — Atlas Biblique. Histoire et géographie de la Bible. Louvain, Éd. du Mont César (Paris, S.D.E.C.), 1960 ; gr. in-4, 346 p., XIII cartes h.-t., 56 cartes, 324 fig.

Le nom des auteurs — tous deux O. F. M. familiers de la Palestine —, leurs travaux antérieurs (pour ne signaler que le petit mais précieux guide du R.P. Lemaire), les possibilités d'information dont ils jouissent à Jérusalem même, nous donnent confiance en la valeur de cet Atlas. C'est plus qu'un recueil de cartes et de photos ; c'est en même temps un texte abondant, précis, riche en toutes les nombreuses sciences dont s'entoure l'étude de la Bible. D'ailleurs, il suffit de consulter les index placés en fin de l'ouvrage pour apprécier la masse considérable de données rassemblées en ce volume. Les auteurs ont su conserver à leur exposé le charme du récit historique et de la description ; leur style est simple et clair. Après une introduction où l'on décrit les méthodes modernes de travail dans le domaine biblique, vient un chapitre sur la conception du cosmos biblique, sur la géologie de la Palestine et la préhistoire ; puis un autre sur le monde oriental avant les patriarches. Nous entrons, alors, dans l'histoire du peuple hébreu et serons ainsi conduits jusqu'à la fin des temps apostoliques ; toute la Bible aura été étudiée. C'est dans ce contexte historique que seront présentées toutes les questions touchant les divers livres de la Bible, les événements ou les doctrines qu'ils exposent, les personnages de l'histoire du salut. Il est difficile d'inventorier les richesses de pareil ouvrage ; on y trouvera une réponse satisfaisante, et basée sur des données scientifiques, à beaucoup de questions ; mais on y découvrira encore sous des formes diverses (comme ces tableaux comparatifs d'histoire, les cartes) des éclairements inattendus. Les auteurs ont jugé qu'une bibliographie n'était pas indiquée. Les photographies sont fort suggestives, présentées avec un souci de mise en page moderne qui plaira. D. Th. Bt.

Matitiahu Tsevat. — A Study of the Language of the Biblical Psalms. (Journal of Biblical Literature, Monograph Series, Volume IX). Philadelphia (États-Unis), Society of Biblical Literature, 1955 ; in-8, VIII-154 p., 1,50 dl.

Cette étude dactylographiée a pour objet la description de l'idiome des psaumes en tant qu'ils forment un genre littéraire spécial dans l'ensemble les livres de l'Écriture sainte. La méthode en est exclusivement linguistique, et des statistiques des formes selon l'ordre de la fréquence en constituent le noyau (formes attestées trois fois ou plus par les psaumes et nulle part ailleurs, quatre fois ou plus par les psaumes et une fois ailleurs, etc.). Cet arrangement de la matière, cependant, quelque clair qu'il soit pour le lecteur, n'en facilite pas pour autant une simple consultation, étant donné surtout qu'il n'y a pas d'index général. Ainsi on retrouve ʿelyōn sous le numéro 96 (p. 19) avec la note 139 (p. 95) ; mais les notes 382 (p. 130) et 405 (p. 133) donnent aussi des remarques précieuses sur ce vocable dans la comparaison avec la matière canaanite et ugarite. — L'A. ne fait jamais allusion au contexte littéraire et historique en élaborant le sens d'un mot ou d'un verset, comme si le contexte n'était pas le principe fondamental de l'intelligence d'un texte scripturaire. Vient s'ajouter un dernier chapitre de considérations historiques sur la datation des psaumes ; l'époque de leur composition s'étendrait depuis l'ère des Juges jusqu'à l'ère des Chroniques. Jérémie (p. 37 et notes) serait déjà tout à fait sous l'influence du style des psaumes, à tel point qu'il ne se rend plus compte de leur vrai sens (cfr *Jer.*, 20, 13) ; « aux temps anciens personne ne cherchait à être original » et la forme conventionnelle de la communication orale avec Dieu était précisément le langage des psaumes et cette forme n'était variée que dans des cas d'extrême nécessité. D'ailleurs l'A. voudrait nous faire croire que les pauvres d'esprit ne datent pas du temps des psaumes, mais seulement de *Mt.* 5, 3 (p. 122, n. 346). L'exégète devra consulter ce travail avec pas mal de discernement, tandis que le linguiste et l'orientaliste y trouveront des renseignements précieux, surtout dans les notes qui constituent la moitié du livre. D. E. D.

Ilmari Soisalon-Soininen. — Der Charakter der asterisierten Zusätze in der Septuaginta. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, B, 114). Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1959 ; in-8, 200 p., 1000 mk.

Déjà en 1951 le savant finlandais qu'est M. S.-S. étudiait la *Formgeschichte* des Septante en général dans son ouvrage *Die Textformen der Septuaginta-Uebersetzung des Richterbuches* (Helsinki). Dans la présente publication il serre de plus près le problème du travail critique qu'avait entrepris Origène en donnant, dans la cinquième colonne de ses Hexaples, un texte grec de la Bible : celui des Septante corrigé selon le texte hébreu, destiné au monde savant de son temps. Origène, qui avait trop de respect pour le texte des LXX employé universellement dans toutes les Églises, n'osait pas y substituer une version nouvelle. A travers les différentes traditions (car les Hexaples ne nous sont pas parvenus tels quels) M. S.-S. nous fait entrevoir le travail minutieux d'Origène, qui, pour compléter les Septante, usa des signes critiques qu'avait créés le philologue alexan-

drin Aristarque (env. 150 av. J.-C.). Un de ces signes était l'astérisque. Il indiquait les mots ajoutés aux LXX, soit pris dans la traduction grecque antérieure de Théodotion, soit traduits directement de l'hébreu. En somme, les textes avec astérisque n'étaient pas des innovations dans la langue des LXX : la plupart d'entre eux se trouvaient déjà dans d'autres parties de la Bible, où Origène est allé les chercher sans toujours se soucier de bien les faire s'accorder avec le nouveau contexte dans lequel il les introduisait. L'A. les étudie remarquablement dans leur nature propre et dans leur contexte. Le résultat du travail d'Origène n'est donc pas une édition meilleure au sens moderne du mot ; il a seulement voulu « remédier » à un texte de l'A. T. qui faisait souvent défaut dans les luttes théologiques avec les Juifs et qui ne contenait pas toujours les citations que le N. T. lui empruntait. D. E. D.

Dom Pierre Salmon. — Les « Tituli psalmorum » des manuscrits latins. (Études liturgiques, 3, et Collectanea biblica latina, 12). Paris, Éd. du Cerf, 1959 ; in-8, 192 p., 16,50 NF.

Malgré son objet apparemment limité, cet ouvrage réunit le double mérite de l'édition documentaire et de l'introduction synthétique. Rompus aux raffinements critiques de la Vulgate, l'abbé de S. Jérôme et son collaborateur, dom Jean Gribomont, ont rendu leurs travaux accessibles tant à la recherche studieuse qu'à l'approfondissement de la prière chrétienne. — Les six collections latines des « titres chrétiens des Psaumes» rassemblées ici, manifestent, à travers leurs variantes, avec quel soin la piété studieuse s'est efforcée de trouver, sous la conduite des Pères, le sens chrétien permanent de cantiques inspirés sous l'Ancienne Alliance, qui sont encore jugés difficiles dans la pensée malgré leur tour imagé.
D. M. F.

Claude Tresmontant. — Essai sur la pensée hébraïque. (Coll. Lectio divina, 12). Paris, Éd. du Cerf, 1953 ; in-8, 172 p.

Un titre prometteur. Mais le lecteur familiarisé avec les ouvrages bibliques sera peut-être déçu. Mises à part quelques remarques sur les irrégularités dans les transcriptions, voire sur les inexactitudes dans les traductions, il reste une certaine gêne devant des thèses qui semblent plus inspirées du bergsonisme et ensuite « retrouvées » dans la Bible, que découvertes dans celle-ci par une investigation méthodique des textes. Laquelle investigation aurait demandé d'ailleurs que l'on tienne compte du développement historique de la Révélation dans l'Ancien Testament. On regrettera également que les divers systèmes philosophiques comparés au long du livre soient présentés de façon parfois sommaire. Tel quel, ce livre intéressant ne manquera pas de rendre service aux lecteurs ayant une certaine culture philosophique et désirant situer « la pensée hébraïque » par rapport aux courants platonisants ou bergsoniens, pour ne mentionner que ceux qui ont la préférence de l'A. D. Pl. B.

Rudolf Bultmann. — Die Geschichte der synoptischen Tradition. (Forschungen zur Religion und Literatur des A. und N. T., Neue

Folge, 12). Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 3e éd. 1957 ; in-8, 8*-408 p. avec supplément de notes 52 p.

Comme la *Formgeschichte* de Dibelius, cette Histoire de la Tradition synoptique en est à sa 3e édition ; c'est dire qu'elle n'a rien perdu de son actualité. Comme celle-là aussi, elle est identique à son édition précédente. On aime à rapprocher ces deux auteurs toujours à la mode, que beaucoup utilisent volontiers dans leurs recherches. La méthode a incontestablement donné ses preuves — même si nous ne pouvons suivre l'A. dans ses conclusions dans le domaine historique. Ce n'est pas que nous contestions le droit de passer des genres littéraires à l'historicité ; il y a une connexion et des indices d'une réelle valeur historique, mais il est peut-être regrettable que trop souvent l'A. opte pour un *Sitz im Leben* de la communauté (créatrice), alors qu'il n'y a aucune raison d'exclure un *Sitz im Leben Jesu*. En cela l'A. n'a nullement modifié sa position, comme le prouve le supplément. En effet, cette 3e édition est accompagnée d'un *Ergänzungsheft* qui tient compte des travaux et des études parus depuis 1931. L'A. s'y justifie surtout envers les interprétations postérieures d'autres spécialistes. Il reste fidèle à la théorie des deux sources, et demeure, en conséquence, sceptique quant aux thèses d'un proto-Matthieu ou proto-Luc. Ce supplément se montre d'ailleurs difficile à consulter par le fait qu'aucun sigle n'a été adopté dans l'ouvrage pour y renvoyer. D. L. D.

Wilhelm Wilkens. — Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums. Zollikon, Evangelischer Verlag, 1958 ; in-8, XII-178 p., 12,20 fr. s.

Tentative de dépister la genèse du quatrième évangile qui semble se solder par un échec, au moins partiel. L'A. croit avoir réussi, mais à force de vouloir prouver trop on détruit ses propres preuves. Tentative louable cependant : l'A. ayant reconnu une seule main du point de vue stylistique pour tout l'évangile (à part le chap. 21), il ne veut pas se livrer à de la *Quellensucherei* et tend à établir la genèse par le moyen de la critique littéraire. Il y a là bien des remarques valables et des observations fort judicieuses. Dans sa forme actuelle tout l'évangile est centré sur la Passion, sur l'Agneau Pascal ; les grandes divisions seraient indiquées par la formule « Et la Pâque était proche » accompagnée d'une scène spécifique. Une couche antérieure seraient les « discours » — mais pas tous ! —, le reste ferait partie d'un *Urevangelium* comparable à celui des synoptiques, évangile des signes ou des œuvres. Le résultat est malheureusement un découpage et recollage par trop factice des versets, à ne plus en sortir. L'A. tâche d'y tenir la main ferme par une *straffe Gliederung*, une ordonnance rigoureuse... qui ne fait qu'accentuer l'effet fatal de la décomposition d'un évangile qui est si bien composé. — On a tenu fort bien compte de la littérature exégétique anglaise, celle d'expression française semble ignorée. D. L. D.

L'Évangile de Jean. Études et Problèmes. (Coll. Recherches bibliques). Bruges, Desclée De Brouwer, 1959 ; in-8, 260 p.

H. Van den Bussche. — Het Boek der Tekens. Verklaring van Jo. 1-4. **Het Boek der Werken.** Verklaring van Jo. 5-12. Het vierde Evangelie (1 en 2). (Coll. Theologische monografieën, Woord en Beleving). Tielt — La Haye, Lannoo, 1959-1960 ; in-8, 280 et 280 p.

— **Le discours d'adieu de Jésus.** Maredsous, 1959 ; in-8, 160 p.

Un renouveau d'intérêt pour l'étude du quatrième Évangile s'est fait jour depuis les découvertes de Qumrân. Le volume des 8mes journées bibliques de Louvain nous en livre un excellent témoignage. L'examen des sources et influences, l'arrière-fond johannique tient toujours une grande place : le R. P. Braun, O. P., en fait la confrontation avec le judaïsme, le prof. Quispel avec la gnose, le R. P. de la Potterie, S. J., et Mgr Coppens avec les documents de Qumrân eux-mêmes, Mgr Cerfaux avec les synoptiques. Le R. P. Boismard, O. P., par sa critique textuelle, tend à prouver l'origine araméenne du quatrième Évangile, tandis que le prof. Menoud nous fournit un compte rendu exhaustif et une bibliographie précieuse des études johanniques de Bultmann à Barrett. — La contribution la plus importante fut cependant celle du prof. H. Van den Bussche sur *La structure de Jean I-XII*. Sa prise de position est nette : « Il convient de lire Jean pour lui-même et de l'interpréter par les seules données de ses écrits ». Quant aux rédactions ou refontes éventuelles, il s'avoue conservateur. C'est dans cet esprit — position défendable, quoique par trop naturelle parmi les catholiques — que l'A. tente de déceler la structure des chapitres I à XII. Il faut reconnaître qu'il procède avec méthode et en toute rigueur ; les résultats sont concluants : il y a structuration solide, il n'y a aucune nécessité de transposition de textes. Après le Prologue, nous aurions une Introduction en quatre étapes, une « section des signes » étant la révélation voilée du Messie (2-4), une « section des œuvres » révélant le Fils de Dieu (5-10), puis la marche sur Jérusalem ou la marche à la mort (11-12). Ceci nous mène au discours d'adieu de Jésus (13-17) et à sa passion (18-22).

Le même auteur a depuis lors commencé la publication d'un grand commentaire en quatre volumes sur l'évangile de saint Jean, commentaire qui n'est pas tant destiné aux spécialistes qu'à tout milieu intellectuel désireux d'approfondir un peu sa connaissance de l'évangile par la réflexion et l'étude. Disons tout de suite que ces volumes se distinguent par une typographie fort soignée, une ordonnance et clarté, un format agréable dont il faut féliciter l'éditeur. L'A. témoigne d'une certaine virtuosité où perce une note d'humour, en un langage clair, vivant et correct. Dans le premier volume il donne une Introduction générale sur le quatrième évangile et la structure de l'ensemble, suivie du commentaire des chapitres 1 à 4. Dans le deuxième, il commente les chapitres 5 à 12. Au début de chaque volume vient une traduction très étudiée de l'ensemble du texte à commenter. Ce texte est repris ensuite par versets. Les mots grecs commentés sont en caractères latins.

Cette publication aura d'ailleurs une diffusion plus large encore, puisqu'une traduction du troisième volume, *Le discours d'adieu de Jésus* vient de paraître en français. Dom Charlier s'est fait le traducteur de l'ouvrage, indice significatif de la valeur de l'œuvre.

Quelques réserves : l'A. semble communiquer parfois de son humour à

l'évangéliste, plus qu'il ne faudrait. Pourquoi écrire d'une part « systeem, synoptici » et d'autre part « Polucarpos, Polucrates » ?

D. L. D.

E. Hennecke. — Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. 3., völlig neubearbeitete Auflage hrsgb. von W. Schneemelcher. I. Bd. : Evangelien. Tübingen, Mohr, 1959 ; in-8, VIII-378 p., DM. 24.

Le manuel d'introduction aux apocryphes du N. T. de H. est bien connu des spécialistes par le sérieux de son information. Depuis sa seconde édition (1924), pourtant, les découvertes et les travaux en ce domaine de la littérature chrétienne primitive ont été si importants qu'une totale refonte de l'ouvrage s'imposait. C'est à elle que s'est attaqué M. Schn. Il s'est entouré pour cela d'une équipe choisie parmi les meilleurs spécialistes. La nouvelle édition bénéficie de la sorte des trouvailles les plus récentes dont un bon nombre sont, d'ailleurs, inédites. D'un intérêt hors pair est en effet la remarquable contribution de M. H. Ch. Puech. Elle occupe la partie centrale du volume (p. 158-271) et nous fournit les indications les plus précises sur les évangiles gnostiques et fragments apparentés. On y trouvera la documentation la plus complète à ce jour sur les textes découverts à Nag-Hammadi qui sont en cours de publication. Particulièrement importante est la monographie détaillée consacrée à l'Évangile de Thomas où M. P. a mis le meilleur de son érudition. On possède maintenant de ce texte une édition sans commentaire et tant que ce dernier, auquel travaille l'A., ne sera pas paru, on a dans ces vingt-quatre pages du nouvel Hennecke une information des plus précieuses. Elle a été résumée ici-même par M. R. Roques (*Irén.*, XXXIII (1960), p. 29-40). Non moins dignes d'intérêt sont les pages consacrées à l'Apocryphon de Jean, l'une des sources de la notice de S. Irénée sur les Séthiens (*A. H.* I, 29). M. P. y donne la synthèse de ses recherches sur ce texte important de la gnose hétérodoxe du IIe siècle. Signalons pour terminer, parmi bien d'autres notices excellentes, celles consacrées par O. Cullmann aux évangiles de l'enfance, auxquels la découverte et la publication d'un papyrus grec très archaïque de la Nativité de Marie (M. Testuz, *Papyrus Bodmer V*, 1958) a donné un regain d'actualité.

D. E. L.

Adolf Harnack. — Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. 2., erweiterte Auflage mit einem Vorwort von Kurt Aland. T. I : Die Überlieferung und der Bestand ; T. II : Die Chronologie. Leipzig, Hinrichs 1958 ; in-8, LXII-1038 + XVI-732 + XII-566 p.

Rédigée à l'époque où l'autorité de Harnack s'imposait de façon décisive à l'attention de tout le monde savant, cette histoire de la littérature chrétienne des origines à Eusèbe de Césarée, marque une étape capitale dans l'histoire de la recherche sur la patristique anténicéenne. En moins de dix ans, en effet (de 1893 à 1904), H. a fournit un admirable instrument de travail, destiné, tout d'abord, à servir de base à la collection dont il allait assumer la direction à l'Académie de Berlin, le célèbre corpus des auteurs grecs chrétiens des trois premiers siècles. Soixante ans ont passé

depuis la publication de ces quatre volumes dont on ne sait s'il faut plus admirer l'étendue de l'érudition, la clarté de la présentation ou la perspicacité des jugements. De cet énorme labeur, seules les deux premières parties virent le jour : l'inventaire de la littérature chrétienne primitive (*Überlieferung und Bestand*) et la chronologie des ouvrages. Dans l'intention de l'A. une troisième devait lui faire suite qui aurait fait la synthèse des deux premières et donné une histoire proprement dite de la littérature chrétienne primitive. H. ne put malheureusement jamais en achever la rédaction. Tels quels, pourtant, les volumes parus étaient appelés à rendre les plus éminents services et l'on peut dire qu'il n'est pas de travaux patristiques contemporains qui ne leur soit redevables d'une façon ou d'une autre. C'est donc une très heureuse initiative que de les avoir réimprimés. Ils reproduisent anastatiquement l'édition originale. Comme le note K. Aland dans l'avant-propos, il ne pouvait être question de mettre à jour l'œuvre de H. Depuis sa parution les études patristiques ont, évidemment, beaucoup progressé : bien des mises au point ont été faites sur des questions de détails, de nombreux manuscrits ont été découverts, certains sujets ont même été presque entièrement renouvelés. Mais pour tenir compte des travaux de ces soixante dernières années, il eût fallu récrire presque entièrement ces volumes. La solution adoptée par les éditeurs est donc très sage. Elle consiste à reproduire telle quelle la première édition qui a conservé, malgré tout, une autorité incontestée. Toutefois les tables et les index ont été refaits en y insérant les additions et corrections qu'H. lui-même avait apportées par la suite à son travail. Telle qu'elle se présente, cette réédition rendra donc encore des services inappréciables aux patrologues et historiens des origines chrétiennes. D. E. L.

Yves M.-J. Congar, O. P. — Le Mystère du Temple. (Coll. Lectio divina, 22). Paris, Éd. du Cerf, 1958 ; in-8, 346 p.

L'A. nous donne ici ce qu'il avait d'abord pensé publier comme une étude conjointe à ses *Jalons pour une théologie du laïcat.* Une première partie étudie dans l'Ancien Testament — « L'Ancienne Disposition » — les modalités successives de la présence de Dieu. D'une présence épisodique événementielle, au niveau des Patriarches et des Juges, nous passons à une présence plus stable avec la médiation de Moïse. Mais la nuée n'est encore que transitoire. Le génie politique et, surtout, religieux, de David localisera la présence de Dieu à Sion. Puis les prophètes mettront l'accent sur la présence de Dieu dans son peuple, indépendamment de Jérusalem et du Temple. Leur opposition au culte n'est pas radicale, mais relève de cette dialectique de dépassement que le R. P. Bouyer avait déjà mise en lumière dans son livre *La Bible et l'Évangile.* Pour toutes ces périodes et les suivantes, l'A. se montre très au courant des travaux exégétiques. La seconde partie prend pour thème la présence de Dieu dans la Nouvelle Disposition. Les Évangiles présentent Jésus comme le Nouveau Temple, les Épîtres apostoliques voient ce Temple dans l'Église, pour l'Apocalypse enfin, il n'existe plus de Temple dans la Jérusalem céleste, mais Dieu lui-même et l'Agneau en sont le sanctuaire. Ce sommaire ne saurait donner qu'une idée lointaine de la richesse du

livre, car chacune des questions mentionnées est étudiée avec soin et luxe de détails, ce qui fait dire à l'A. que son analyse textuelle est parfois encombrée. Ce sera pour le lecteur une fructueuse fatigue que de suivre dans toutes ces analyses le mouvement de la pensée, et il saura gré à l'A. d'avoir situé à une telle profondeur théologique le thème du Temple.

D. Pl. B.

Henri de Lubac. — Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture (Première partie, I et II). (Coll. Théologie, 41). Paris, Aubier, 1959 ; 2 vol. in-8, XXXIX-364 + 348 p.

Voici un livre qui nous fait respirer l'air des sommets. Il est la plus belle invitation parue depuis dix ans, pour encourager la génération présente à remonter aux sources mêmes du christianisme — la Bible et les Pères qui la commentent —, en nous donnant en exemple la piété de tant de siècles penchés si exclusivement et si amoureusement sur l'Écriture. Nous trompons-nous en disant que le beau mouvement de « retour aux sources », au moins dans son élément patristique, avait subi depuis une dizaine d'années un ralentissement dû peut-être plus à une attitude timorée qu'à une conviction profonde ? Certains avaient mal compris une phrase de l'encyclique *Humani generis*, où il était parlé avec réserve de l'insertion, dans nos préoccupations théologiques, de notions vagues « empruntées aux anciens Pères, spécialement aux Grecs » (phrase qui avait attristé les Orthodoxes, cfr *Irénikon*, 1951, p. 74). Le bel élan, auquel l'A. du présent ouvrage avait si magistralement contribué par ses études parues avant cette date, avait un peu de plomb dans l'aile. Les encouragements que le pape Jean XXIII a maintes fois prodigués aux études patristiques, et qu'il vient encore de donner à tous les clercs à propos des nouvelles rubriques dans son *Motu proprio* du 25 juillet 1960, viennent vraiment ranimer les forces. Ce que le P. de Lubac nous dit ici de l'influence profonde des Pères latins et grecs — spécialement d'Origène — sur l'interprétation médiévale des Écritures, nous remet en mémoire cette circulation de la foi chrétienne commune à toutes les anciennes Églises, et à laquelle nous aspirons tant aujourd'hui. Cet ouvrage, dont les deux présents volumes ne constituent que la première partie, montre avant tout que la théologie des quatre sens de l'Écriture, classique au moyen âge, n'est qu'une mise en valeur, correspondant au génie de l'époque, de l'existence, dans l'Écriture, d'un sens spirituel commandé par le sens littéral. Cette grande vérité, redevenue vivante dans la pensée chrétienne contemporaine, nous fait comprendre pourquoi, depuis plusieurs siècles, plusieurs historiens avaient dépensé, comme le dit l'A., « des trésors d'érudition en pure perte », ou plutôt en étaient arrivés à « fausser, voire à escamoter l'un des plus grands faits de l'histoire » (p. 305), à savoir, que le Christ, comme le disait Tertullien, était l'*illuminator antiquitatum* : « Exégète de l'Écriture, Jésus l'est (...) par lui-même, par tout son être et par tout son mystère » (p. 324), et sa parole a donné une résonance transcendante au sens du texte dans toute la tradition chrétienne. — La présente étude est en même temps une contribution très importante à ce qu'on appelle aujourd'hui la « théologie monastique », centrée entièrement sur le vieil exercice de la *lectio*

divina, dont un réformateur monastique du XVe siècle, Trithème, disait que sans elle (la science de l'Écriture) les moines n'ayant plus *ubi cor suum delectabiliter figerent* se retournent vite vers l'amour des choses du siècle (*De vir. ill.*, I, 8). D. O. R.

R. Foreville et J. Leclercq, J. Morson, H. Farmer. — Analecta monastica. (Textes et Études sur la vie des moines au moyen âge, IV). (Studia Anselmiana, 41). Rome, Saint-Anselme, 1957 ; in-8, 254 p.

Y. M. J. Congar, H. Farmer, R. Gelsomino, J. Leclercq, C. H. Talbot. — Analecta monastica. (Même coll., V). (Studia Anselmiana, 43). Ibid., 1958 ; in-8, 216 p.

Nous avons déjà recensé les trois premiers fascicules de ces *Analecta monastica* (*Irénikon*, 1955, p. 123 ; 1957, p. 120). Les deux que nous présentons ici contiennent : 1) un liminaire du directeur des *Studia Anselmiana* à l'occasion du 25e anniversaire de la collection, et relevant la fondation d'un Institut monastique à Saint-Anselme ; 2) une introduction de D. J. Leclercq : *Pour une histoire humaine du monachisme au moyen âge*, prélude en quelque sorte à l'ouvrage qu'il fit paraître la même année : *L'Amour des Lettres et le désir de Dieu* (cfr *Irénikon*, 1957, p. 449 sv.) ; 3) l'édition soignée, d'après un ms. d'Oxford, avec une bonne introduction, de textes relatifs à *Un débat sur le sacerdoce des moines au XIIe siècle* par R. Foreville et D. J. Leclercq, débat qui met aux prises un clerc, Thibaut d'Étampes, adversaire de l'ingérence des moines dans le ministère pastoral, et un opposant anonyme ; y est joint un dossier complémentaire de D. J. Leclercq sur le ministère des moines et la vie canoniale ; 4) l'édition critique du traité *De cohabitatione fratrum* d'un cistercien du XIIe siècle, Hugues de Barzelle, avec une introduction de J. Morson, O. C. R. ; 5) l'édition d'après un ms. de Durham de six *Meditationes (Ad Crucifixum, Ad Beatam Dei Genitricem Mariam, Ad Angelos, Ad Abraham et David, Ad Beatum Iohannem Ev., Ad Beatissimum Cuthbertum)* avec une introduction de dom H. Farmer, O. S. B. Ceci pour la 4e série des *Analecta monastica*.

La 5e série contient une étude approfondie de près de 100 pages du P. Y. Congar, O. P., sur Henri de Marcy, abbé de Clervaux, cardinal-évêque d'Albano et légat pontifical († 1189), où quelques paragraphes sur l'ecclésiologie de cet auteur et sa conception de la croisade sont éclairants pour l'histoire de la théologie monastique à l'époque de la préscolastique naissante : c'est, en plus, le développement de la théologie de l'Église qui culminera sous Innocent III qu'on voit se préparer ici ; 2) une lettre du cistercien saint Waldef de Melrose, de la même époque, d'après un ms. d'Oxford, sur une étrange vision d'un frère, étude introduite et éditée par H. Farmer ; 3) un commentaire cistercien du XIIe siècle sur la règle bénédictine, extrait d'un ms. d'Auxerre, édité par C. H. Talbot ; 4) quelques nouvelles lettres de Pierre de Celle, éditées par D. J. Leclercq en complément de l'ouvrage qu'il a fait paraître sur cet auteur en 1946 *(La spiritualité de Pierre de Celle)* ; 5) une étude de R. Gelsomino : *S. Bernardo di Chiaravalle e il « De Amicitia » di Cicerone* ; 6) *La « Meditacio devota » d'Uthred de Boldon*, moine de Durham du XIVe siècle, dans une édition critique de D. H. Farmer. D. O. R.

Hans Preuss. — Die Geschichte der Abendmahlsfrömmigkeit in Zeugnissen und Berichten. Gütersloh, Bertelsmann, 1949 ; in-8, 300 p., DM. 13.

C'est un vrai florilège sur la piété eucharistique que l'A. a constitué ici. Rassemblant des témoignages allant de la *Didachè* aux auteurs modernes, cette étude permet de se faire une idée d'ensemble des pratiques eucharistiques diverses et des sentiments qui, à travers les siècles, ont jailli du contact du chrétien avec la Parole de Christ sur le pain et le vin. Si la plupart des textes patristiques sont connus, ceux du moyen âge, par contre, le sont moins, comme, par exemple, ceux des mystiques du XIVe siècle. Mais ce sont surtout les nombreux textes de la piété protestante qui donnent à cet ouvrage une valeur inestimable. D. N. E.

Leo Fremgen. — Offenbarung und Symbol. Das Symbolische als religiöse Gestaltung im Christentum. Gütersloh, Bertelsmann, 1954 ; in-8, 336 p., DM. 14.

Le symbole est un moyen d'exprimer la réalité qui dépasse l'homme. Le christianisme s'en sert comme les autres religions, malgré le fait de la révélation. Il était intéressant d'étudier le problème du symbolisme dans sa relation avec le fait chrétien. L. F. s'y est employé avec minutie et patience. Après avoir, dans une première partie, défini le symbole dans son rapport avec le transcendant, la religion et l'art, l'A. analyse les différentes formes du symbolisme chrétien dans l'Écriture et l'Église ancienne, dans l'Orthodoxie, le catholicisme et le protestantisme. En premier lieu, la doctrine des sacrements est examinée chez S. Thomas, O. Casel, Luther, J. Gerhard, Calvin et Zwingle. Une troisième partie étudie l'emploi des différents symboles chrétiens, surtout de la liturgie. Si, à travers l'ouvrage, certains passages surprennent, l'attention qu'accorde un auteur protestant au symbole, qui devient typologie dans le christianisme, mérite d'être soulignée. D. N. E.

J. De Fraine, S. J. — Adam et son lignage. (Museum Lessianum, Section biblique). Bruges, Desclée De Brouwer, 1959 ; in-8, 319 p.

Ce livre veut mettre en lumière la notion de *corporate personality* dont H. Wheeler Robinson a été l'initiateur. Pour ce faire, après avoir défini, en suivant d'ailleurs Robinson, les « aspects saillants du concept », il groupe en neuf thèmes ses différentes modalités et donne pour chacune un ensemble de textes tirés de toutes les parties de la Bible. (On eût préféré que les diverses acceptions du concept ressortent de l'étude des textes, et assister ainsi à la genèse de la classification : question de méthode). Les neuf thèmes se divisent à leur tour en deux groupes, car on peut envisager la notion de personnalité corporative sous deux angles : soit en partant de l'individu (ce qui est le point de vue premier et principal) ; soit en partant de la collectivité. Le premier groupe s'intitule : la personnalité corporative dans son aspect expansif, et se subdivise en schémas horizontaux : Père de famille et sa maison, influence de l'individu représentatif pour le bien et pour le mal ; et schémas verticaux (dans le temps) : thèmes de l'ancêtre

et son lignage, de l'influence des « pères » sur les « fils » pour le bien et pour le mal. Le second groupe envisage la personnalité corporative dans son aspect unitif : identité du nom de clan et d'individu ; concrétisation du peuple dans une personne individuelle ; le « toi » légal se rapportant à la nation entière. — Le chapitre suivant applique la notion à quelques points importants d'exégèse : Adam et le péché originel, l'idéologie royale, les rapports du prophète et de la nation, le problème du Serviteur, celu du Fils de l'Homme de Daniel, enfin le « moi » des Psaumes. La question des poèmes du Serviteur est traitée suivant l'optique qui refuse de considérer les Poèmes comme quantité à part dans le Deutéro-Isaïe. Mais chacun est envisagé en lui-même, et non les quatre comme formant un tout. Ils nous apparaissent ainsi comme des illustrations, selon des modalités différentes, de la notion de personnalité corporative. Pour l'A., le troisième poème serait relatif à un sage endurant persécution, et non au Serviteur souffrant nettement individualisé qui apparaît dans le quatrième poème seulement. Les exégètes occidentaux, exigeants en matière de précision conceptuelle, auront de la peine à se familiariser avec l'idée qu'une seule notion puisse changer trois fois d'acception dans le même livre de la Bible : la fluidité du concept est en effet une de ses caractéristiques essentielles. Il leur faut, comme disait Pie XI, devenir « spirituellement des Sémites ». — Le chapitre quatre étudie la notion dans le Nouveau Testament. Son application principale se trouve évidemment dans la théologie paulinienne du Corps du Christ, dont l'A. traite selon les deux aspects mentionnés : le Corps mystique en tant qu'extension du Christ, et le Corps du Christ individuel. — On peut mesurer, d'après ce simple énoncé des matières, l'intérêt théologique d'un tel ouvrage : il peut faire progresser notablement la théologie biblique du péché originel, de la prophétie, de l'Église, pour ne mentionner que les incidences les plus importantes. Souhaitons que ces routes ouvertes soient parcourues maintenant, et que l'on travaille à situer avec précision et exactitude la notion de personnalité corporative par rapport à nos cadres de pensée occidentaux sur lesquels est bâtie de fait notre théologie. — Les notes, groupées en fin de volume, sont de consultation malaisée. D. Pl. B.

Joseph Comblin. — La Résurrection de Jésus-Christ. Essai. Préface de H.-M. Féret, O. P. Paris, Éditions universitaires, 1958 ; in-12, 220 p.

Comme on l'a fait remarquer déjà plus d'une fois et comme le R. P Féret le dit dans sa préface, ce ne sont pas quelques imprécisions, le souci même de rester dans ce genre de l'« essai » et de s'être dispensé d'approfondissements, d'une construction plus scientifique, qui peuvent amoindrir la valeur d'un pareil ouvrage. Il est original, vivant, proche des préoccupations exégétiques, théologiques et apologétiques de notre temps. Par bien des points l'auteur rejoint les recherches d'autres théologiens ou exégètes, tant de l'Église catholique que d'autres confessions. Il y a, dans ces pages, une convergence de tendances, de pensées, de recherches qui sont le fait d'un grand nombre de penseurs, théologiens de métier ou chrétiens que préoccupent les problèmes contemporains. Nous ne résumerons pas cet ouvrage, qui abonde en trouvailles de génie et en

rapprochements éclairants. Qu'il suffise de dire qu'à sa lecture l'on voit se renforcer notre conviction d'un Christ Jésus toujours vivant, de sa place centrale dans l'histoire du monde, dans la vie de l'Église, dans notre vie ; notre conviction que nous faisons, avec le Christ, cette histoire, et que le vrai chrétien doit être, en conséquence, un optimiste qui n'a rien à renier d'un monde en évolution mais conduit par Dieu vers la résurrection totale pour que l'Unité soit totale. Le Christ et l'Église sont les deux personnages de ce drame. Ils en sortent glorifiés et mieux compris.

D. Th. Bt.

Michael Schmaus. — Katholische Dogmatik. Bd. III, 1 : Die Lehre von der Kirche. Éd. 3 à 5, entièrement revues. Munich, Hueber, 1958 ; in-8, XVI-934 p., DM. 37,50.

La publication de ce traité de l'Église achève la refonte de la monumentale dogmatique de M. S. Celle-ci n'est pas un manuel scolaire mais un livre d'étude paisible, qui se lit agréablement et est agrémenté de longs extraits patristiques. Aussi, le « personnage » qu'est l'Église révélé dans ce volume n'a-t-il nullement l'aspect squelettique de celui des manuels. La matière est présentée en trois mouvements : l'origine de l'Église, son visage divino-humain, sa mission. « L'Église est d'en haut », une réalité de foi, et l'A. de placer au début de son exposé l'Église céleste qui vient de la Trinité. Entrant dans le détail du problème de la fondation de l'Église, il aborde la volonté fondatrice de Jésus, l'appel des Douze, leur mission, le pouvoir de lier, la primauté de Pierre, la succession apostolique. L'Église est à l'image du Christ dans son humiliation et sa glorification ; elle est peuple de Dieu, corps du Christ (selon l'enseignement de *Mystici Corporis*) et épouse. Fondée dans l'Esprit-Saint (pneumatologie de J.-A. Möhler), elle est aussi visible et possède une structure juridique (primauté romaine et épiscopat) ; ses notes se rattachent à sa forme divino-humaine. Le but premier de l'Église est la glorification de Dieu ; elle est une communauté cultuelle et une communauté de salut, d'où sa mission médiatrice dans le salut du monde. A lire ce gros volume, on mesure les progrès de l'ecclésiologie catholique ; mais il reste encore bien des points obscurs, en particulier la question de l'appartenance à l'Église et le problème du rôle de l'Esprit-Saint.

D. N. E.

L. S. Thornton. — Christ and the Church, being the third part of a treatise on The Form of the Servant. Londres, Dacre Press, 1956 ; in-8, XVI-152 p., 18/-

« Quand l'homme fut couronné de gloire et d'honneur afin de pouvoir exercer une domination sacerdotale, c'était là son vêtement. Ce vêtement cependant fut perdu. Nous pourrions dire qu'il glissa des épaules du premier Adam au moment où le propre acte de désobéissance de ce dernier le mit à nu. Aussi le Verbe lui-même revêtit-il la forme humiliée du serviteur et, ce faisant, se revêtit-il derechef de son vêtement sacerdotal de justice et l'aspergea du sang de son propre sacrifice. Par cet acte d'obéissance, il fournit le lin fin qui devait orner son épouse. La robe nuptiale de l'épouse, cependant, est tissée de fils nombreux, car elle consiste en la

justice nouvelle des saints. Aspergés du sang de l'Agneau, leurs vêtements aussi sont devenus l'habillement très pur du sanctuaire » (p. 134). Voilà, nous semble-t-il, un passage typique de ce livre, typique et par son fond et par sa forme. — La présentation extérieure de ce volume — typographie superbe, divisions et sous-divisions très claires et pourvues, chacune, d'un long résumé en caractères d'un corps spécial — fait penser qu'on va se trouver devant une lecture facilement assimilable. Pour un lecteur qui ne connaît pas la pensée du R. P. T. — c'est notre cas —, il n'en est rien. Son livre comporte cinq chapitres : Le Mystère de la nouvelle création ; La Cité de Dieu ; Vocation et culte ; Création et culte ; La Résurrection de l'homme. Sous ces titres généraux la pensée de l'A. se meut dans un va-et-vient ininterrompu entre l'A. T. et le N. T. Dans l'A. T. est révélé le contenu matériel de la première création (surtout dans *Gen.*, 2) qui trouve son explication et son accomplissement (ce en vue de quoi elle a été produite) dans le N. T. Ce sont surtout *Apoc.*, ch. 12 (la nouvelle Eve) et 21 (la cité qui descend du cielc omme l'épouse de l'Agneau : 21, 9), plus *I Cor.*, 15, sur la résurrection, qu'exploite le R. P. T. Il le fait avec une virtuosité dialectale fondée sur une connaissance de toute l'Écriture sainte qui laisse un peu essoufflé le lecteur ordinaire et quelque peu terre-à-terre. L'A. ne fait pas du tout de l'allégorie, mais, d'autre part, il ne quitte pas d'une semelle la typologie la plus absolue. Si celle-ci est souvent très révélatrice, on peut se demander parfois si elle n'est pas un peu forcée ; nous pensons, par exemple, à tel rapprochement d'une référence apparemment fortuite à l'heure d'un événement, que l'A. attache tout de suite à une mention semblable dans le récit du passage de la mer Rouge (*Mc*, 6, 48 et *Ex.*, 14, 24 — cfr p. 97). Nous résumerions notre impression personnelle globale en disant que ce livre contient des pages admirables, que l'ensemble constitue une contemplation éloquente du mystère du Christ et de l'Église, mais que nous ne sommes pas encore parvenu à suivre l'A. pas à pas dans tous ses cheminements. D'autres, sans doute, plus familiarisés avec sa pensée seront à même de tirer un profit encore plus grand d'un livre, en tout cas, important.

D. G. B.

Bernhard Häring. — Christ in einer neuen Welt. Lebensgestaltung aus dem Glauben. Fribourg-en-Br., Wewel, 1960 ; in-8, 448 p.

L'A. de cet ouvrage, un des plus éminents moralistes de notre temps, fait paraître ici, après son magistral *Das Gesetz Christi* (cfr *Irénikon*, 1959, p. 117), cette synthèse de la morale chrétienne à la portée de tous. Dans sa pensée le « monde nouveau » n'implique pas uniquement l'époque atomique, mais également toute la réalité humaine depuis l'Incarnation. La loi du Christ, message de joie et d'amour, se résume le mieux dans les Béatitudes. Cette constatation détermine la théologie de l'A. La morale des conseils prime donc celle des préceptes. « La loi inscrite dans l'esprit et dans le cœur » s'applique à chaque phase du développement individuel et collectif. En contact étroit avec l'Écriture et la tradition, l'exposé des vertus, d'une simplicité sereine, est toujours centré autour de la charité, dialogue entre l'homme et Dieu. Au milieu des problèmes angoissants qui se posent au monde actuel, se dresse ainsi ce tableau lumineux indiquant à l'homme la voie à suivre pour retourner à Dieu. Il est à souhaiter que ce

beau livre connaisse le sort du *Das Gesetz Christi*, traduit déjà en sept langues. D. H. C.

Mgr A.-M. Charue. — Le Clergé diocésain tel qu'un évêque le voit et le souhaite. Tournai, Desclée, 1960 ; in-8, 318 p.

Peu d'évêques ont le loisir de pouvoir s'appliquer à la rédaction d'un ouvrage, et nous présumons que le présent travail a été pris sur un temps très précieux. S. Exc. Mgr l'évêque de Namur n'a pas reculé devant la tâche si importante de rechercher, pour les prêtres d'aujourd'hui, les éléments essentiels de la sanctification appropriés à leur état. Une 1ère partie retrace les efforts faits dans ce sens depuis le concile de Trente. Une 2e traite de l'Évêque, de sa mission universelle, du caractère sacramentel de sa consécration et de sa paternité spirituelle. Dans une 3e partie est abordée la question des états de perfection ; ici encore l'épiscopat réapparaît comme « état de perfection » par excellence, auquel se rattache la vie sacerdotale, état semblable *saltem inchoatum*, suivant l'expression de S. Thomas. L'A. en vient ensuite (4e partie) à la spiritualité du clergé diocésain en général, à l'entraide sacerdotale, aux relations entre les religieux et les prêtres diocésains. Enfin une 5e et dernière partie, à laquelle l'A. semble attacher une importance particulière — à en juger d'après la 2e annexe « Essai de sanctoral du clergé diocésain » (11 pages) — : Les modèles et patrons du clergé diocésain. — L'ouvrage est richement documenté, et remue toutes les questions actuelles et les polémiques récentes, théoriques et pratiques, qui se posent autour du problème de la vie du prêtre, aussi bien au niveau théologique que des préoccupations courantes. — On sait combien l'Église a le souci de ce problème. Les derniers décrets de la Congrégation des rites concernant le nouvel agencement des rubriques du missel et du bréviaire ont pour but d'encourager le clergé à remettre au centre de la vie sacerdotale le contact avec les réalités transcendantes, par un réajustement plus rationnel de l'Office divin, fondement de toute la prière du prêtre, et une célébration plus communautaire de la sainte messe, foyer de la vie pastorale. D. O. R.

Dom Aldhelm Dean. — Letters to Anglicans. Londres, Burns and Oates, 1956 ; in-8, 62 p., 5/-

Dans ces lettres écrites à divers correspondants et rendues publiques ici avec l'accord des destinataires, dom A. D. se montre un apologiste courtois et habile. Il serait le premier à avouer qu'il n'a rien dit de très original, et, avec une belle humilité il aimerait y voir un mérite. Il a mille fois raison d'insister sur le fait que ce n'est pas la question de la validité ou non des ordinations anglicanes qui est décisive, mais bien celle de l'unité de l'Église du Christ. On pourrait trouver que le catholicisme est présenté de façon par trop monolithique et sans problèmes. Toute l'argumentation n'est peut-être pas aussi convaincante qu'elle en a l'air. La rigueur scolastique est-elle vraiment aussi universellement contraignante que l'A. la croit ? Beaucoup hésiteraient à l'affirmer.

D. G. B.

Joseph Klein. — Skandalon. Um das Wesen des Katholizismus. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1958 ; in-8, XII-464 p.

Rien n'est plus funeste pour l'épanouissement normal d'une communauté d'hommes que de subjuguer celle-ci à une législation mal adaptée, en discordance avec les traits les plus caractéristiques de cette communauté. Un peu partout, stimulé par la perspective du futur concile, on se rend compte de ce que la législation actuelle de l'Église latine a besoin d'une refonte totale. Un peu partout aussi les cadres commencent à craquer sous la poussée d'une nouvelle conscience que prend la chrétienté catholique de ses droits, aussi bien que de ses devoirs et de ses responsabilités. La découverte progressive d'une notion plus riche de la liberté proprement chrétienne, inhérente à la vie de la foi, y est certainement pour beaucoup. L'Église aura ici à déployer de grands efforts pour faire justice aux aspirations profondes et légitimes du monde chrétien d'aujourd'hui qui a en horreur tout ce qui n'est pas respectueux de cette liberté, tout ce qui est violence résultant d'une lettre morte ou d'une lettre vivant d'une autre vie que celle de l'Esprit. L'ouvrage que voici a été écrit par une compétence en droit canon, qui a fini par ne plus pouvoir distinguer le vrai visage de l'Église sa Mère et qui lui a tourné le dos. Ces cas, bien que moins spectaculaires en général que celui de notre A., ne sont pas rares, mais le nombre importe peu ici. Ils sont surtout symptomatiques. Des mesures radicales dans le domaine de la réforme législative de l'Église s'imposent à l'heure actuelle. Elles devront libérer un capital spirituel depuis trop longtemps bloqué et permettre que toutes les valeurs latentes de la chrétienté universelle puissent s'actualiser au service de la grande cause commune de l'Église dans ce monde en désarroi. C'est donc parce qu'il est symptomatique que nous signalons ce livre qui porte le titre inquiétant de *Skandalon*. Les experts en droit canon aussi bien que ceux en philosophie thomiste et néo-thomiste trouveront sans doute à redire à ces pages. Pour notre part, nous croyons que l'A., comme tant d'autres spécialistes en droit (mais qui, de tempérament moins inquiet, occupent souvent des places importantes dans l'Église), manque sérieusement de doigté théologique. Par exemple, selon lui s'accomplit dans la célébration eucharistique « la réincarnation sacramentelle du Logos » (p. 297) ! Il souligne de cette manière les risques d'une hypertrophie de la discipline juridique dans la pensée et la vie de l'Église et du chrétien. D. T. S.

D. Martin Luthers Werke. — Die Deutsche Bibel. T. 11, 1 et 2. Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1960 ; in-4, IX-576 et CXLVII-400 p., DM. 58 le vol.

Ce tome 11, en deux volumes, complète l'édition de la *Deutsche Bibel* (cfr *Irénikon* 1957, p. 130 ; 1958, p. 115) par les textes des quatre grands et douze petits prophètes. Dans le t. 11, 2 le Dr. H. Volz expose l'histoire des différentes éditions originales de ces textes, avec leurs préfaces et gloses marginales. C'est en particulier le texte de la longue préface de Luther au Livre de Daniel qui a pu bénéficier de l'acquis de recherches récentes. De nombreuses annotations permettent de placer dans son contexte historique cette pièce exégétique grotesque, dirigée en majeure partie contre la papauté, l'« antéchrist ». (Quant à *Dan.* 11, 38 : « Il hono-

rera le dieu Maosin », il est sûr pour Luther que sous ce nom se cache le mot « messe » ; *Dan.* 11, 42 : « Il mettra la main sur différents pays », doit se comprendre des cardinaux, des nonces et des légats *a latere*...). Ce texte peu connu est en tout cas caractéristique et instructif. — Le t. 15 contiendra les « apocryphes ». D. T. S.

Ernst Wolf. — Peregrinatio. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem. Munich, Kaiser, 1954 ; in-8, 358 p., DM. 17.

Un des meilleurs théologiens de notre temps, E. W. fait partie de ce groupe d'auteurs évangéliques qui sont mus par le souci de rendre au message de Luther sa résonance propre au sein des Églises d'aujourd'hui en quête d'unité. Le présent ouvrage rassemble quelque treize articles parus entre 1935 et 1950 et touchant différents aspects de l'Église pérégrinante — d'où le titre — à travers les siècles. Parmi ces études denses et précises, signalons : *Sola gratia ?*, qui tente de déterminer les relations entre la justification et la grâce chez les réformateurs dans la perspective du dialogue avec la théologie catholique. Précieuse aussi est la monographie sur *L'Unité de l'Église dans le témoignage de la Réforme*. Les réformateurs désapprouvaient l'idée de la fondation d'une « Église confessionnelle » à côté d'une autre ; ils avaient conscience d'appartenir à l'unique Église catholique et apostolique, et par conséquent reconnaissaient l'Église dans sa vraie unité comme le corps mystique. E. W. s'est également tourné vers les problèmes d'éthique : la relation entre la conscience et la foi ; la loi naturelle chez saint Thomas et Luther ; la morale sociale dans le luthéranisme. Particulièrement remarquable est l'étude fort bien documentée sur *L'homme et l'Église dans la pensée catholique*, montrant l'influence de l'anthropologie catholique sur l'évolution de son ecclésiologie. Le recueil s'achève par une invitation à redonner à l'étude des confessions (*Konfessionskunde*) un caractère proprement théologique. C'est d'ailleurs ce souci théologique qui marque toute l'œuvre de E. W., et il le considère, avec raison, comme la condition d'un travail œcuménique fructueux.

D. N. E.

Regin Prenter. — Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, X, 6). Munich, Kaiser, 1954 ; in-8, 396 p., DM. 14,50.

Depuis que Rudolf Otto dans son livre *Die Anschauung vom Heiligen Geist bei Luther* (Göttingen, 1898), avait cru devoir conclure que « l'Esprit-Saint ne tenait pas de place organique dans l'interprétation évangélique de la foi chrétienne », aucune étude d'ensemble sur la pneumatologie de Luther n'avait vu le jour. On mesurera dès lors l'importance de cette thèse de R. P., parue en 1944 en danois, et traduite en allemand par M. Thiemann. L'A. est parvenu à la conclusion, diamétralement opposée à celle de Otto, que la pensée de Luther sur l'Esprit est fondamentale pour toute sa théologie ; elle détermine sa doctrine de la justification, de la Parole, du sacrement et de la christologie. A l'arrière-plan de l'action de l'Esprit, il y a la destruction du péché et de la mort et la victoire sur le démon. L'Esprit est une réalité présente et créatrice, et le lieu de sa présence est le Dieu incarné et ce qui appartient à l'humanité du Christ : l'eau du

baptême, le pain et le vin de la Cène, la Parole qui annonce cette présence, perceptible par la foi seule. A travers tout l'ouvrage, l'A. oppose le réalisme de Luther à l'idéalisme augustinien, thomiste et occamiste, mais aussi à l'orthodoxie protestante et au piétisme mystique. Aussi ce livre pose-t-il la question de la fidélité à Luther, sur laquelle le luthéranisme a sans cesse à s'interroger. On peut se demander toutefois si l'A., en schématisant l'opposition entre idéalisme et réalisme, ne force pas l'image exacte de la théologie d'Augustin et des scolastiques, et même de la pensée de Luther. Certes, la tendance de Luther est celle qu'analyse l'A., mais il faut toujours se garder de la pousser à ses conséquences ultimes, pour lui conserver sa puissance prophétique. D. N. E.

Erwin Iserloh. — Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Wiesbaden, Steiner, 1956 ; in-8, XL-286 p., DM. 28.

Travaillant sous les auspices des professeurs J. Lortz et H. Jedin, tous deux célèbres pour leur apport capital à l'intelligence de la Réforme, l'A. de la présente thèse offre ici une contribution en tous points remarquable et probablement définitive, dans un domaine dont on parle beaucoup, et qui est de fait mal connu : l'influence théologique de Guillaume d'Occam. Par son recours aux sources et aux manuscrits, E. I., dans une analyse minutieuse et serrée des textes d'Occam, nous donne la christologie, la doctrine de la grâce et celle de l'Eucharistie de son auteur en nous en révélant la signification pour l'éclosion de la Réforme. Dans son introduction de près de trente pages, J. Lortz rappelle une phrase de Clément-Marie Hofbauer : « La Réforme arriva parce que les Allemands éprouvaient le besoin d'être pieux » et il explique : « La Réforme est une protestation contre la sécularisation opérée dans le domaine du christianisme lui-même ». Occam est le témoin d'une théologie vidée, désacralisée ; il ne reste que la logique. Préoccupé d'exprimer les diverses manières d'envisager le mystère de l'incarnation, Occam ne s'intéresse pas au fait de l'incarnation, ni à son importance dans l'économie du salut. Comment pourrait-il reconnaître le rôle médiateur de l'humanité du Christ ou comprendre les sacrements ? Dans ses déductions abstraites la pensée d'Occam s'est tellement éloignée de la révélation qu'elle n'atteint plus au fait réel du chemin du salut. Là gît l'élément destructeur de sa doctrine. On comprendra dès lors la réaction de Luther mettant la révélation et la personne du Christ au centre de son enseignement ; on ne s'étonnera pas non plus de la méfiance de la Réforme et des protestants d'aujourd'hui à l'égard de toute emprise de la spéculation sur la théologie. D. N. E.

Karl August Meissinger. — Der katholische Luther. Munich, Lehnen, 1952 ; in-8, 320 p.

Ce livre devait être la première partie d'une triologie dont les deux autres devaient évoquer « le Luther réformateur » et « le Luther luthérien ». Hélas ! la mort de l'A., historien éminent, n'a permis que le parution du « Luther catholique ». K. A. M. comptait comme le meilleur connaisseur des écrits du Luther d'avant 1520. C'est dire avec quelles compétence et autorité il nous trace la silhouette historique et théologique du jeune

Luther. Une question fondamentale devait surgir : le Luther d'avant la Réforme était-il déjà tellement « non catholique » qu'il devait nécessairement entrer en conflit avec l'Église ? Non, répond l'A. contrairement à l'avis de H. Denifle. Comment en arriva-t-il quand même à une rupture ? Les réponses qu'impose l'exposé sont dures à entendre tantôt pour un parti, tantôt pour l'autre. L'A. ne s'est pas borné à une simple biographie, mais, à travers les années d'enfance de Luther, de sa vie religieuse, de ses études, les événements déterminants sont mis en lumière, leurs répercussions approfondies, sollicitant la réflexion du lecteur. Luther, exégète et théologien catholique, est animé du besoin de faire participer ses auditeurs à sa propre intelligence intérieure de l'Écriture. De ses cours sur l'*Épître aux Romains* et d'une lecture conjointe du *De spiritu et littera* de S. Augustin, allait jaillir pour lui la lumière pour toute sa vie : il n'y a que la grâce de Dieu dans le Christ qui puisse retourner l'homme. L'ouvrage nous mène jusqu'à la Diète d'Augsbourg. De lecture agréable, il est accessible à un public très large. D. N. E.

Werner Jetter. — Die Taufe beim jungen Luther. Eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung. (Beiträge zur historischen Theologie). Tübingen, Mohr, 1954 ; in-8, X-372 p.

Sous ce titre, l'A. présente une étude sur la doctrine des sacrements en général. L'analyse de la théologie luthérienne du baptême lui a permis de tirer des conclusions sur la doctrine de la grâce sacramentelle, et il est tout à fait remarquable que les thèses du Luther réformé se trouvent déjà esquissées dans les œuvres d'avant 1517. L'intérêt de cette étude est d'avoir reconnu la valeur des écrits du Luther catholique que l'A. appelle « le jeune ». L'exposé de la pensée de celui-ci est précédée d'une longue introduction historique qui trace le développement de la sacramentologie depuis saint Augustin jusqu'au XVIe siècle. M. Jetter nous surprend quand il se range résolument du côté des nominalistes contre saint Thomas. Une désapprobation du réalisme sacramentaire thomiste ne demande pas que l'on embrasse les thèses philosophiques du nominalisme, et pour cause. En tout cas, il paraît incontestable que Luther ait pensé dans les catégories de ce système si aride, ce qui explique parfaitement la genèse de la doctrine luthérienne des sacrements. Celle-ci est suffisamment connue pour qu'il ne soit pas nécessaire de la résumer ici. L'étude de M. Jetter montre que la pensée du réformateur ne s'est pas élaborée sous l'influence des discussions ultérieures, ou des pressions politiques, mais qu'elle est le développement logique de la pensée du professeur de dogme catholique d'avant 1517. Une fois de plus : *Vae nominalistis !* D. P. B.

Hugh A. L. Rice. — Prayer Book Heritage. An Introduction to the History and Development of Anglican Worship. Londres, Linden Press, 1959 ; in-12, 176 p., 12/6.

La critique interne nous fait conclure que l'A. est un anglo-catholique du type « Alcuin Club ». En tout cas, il a écrit une excellente introduction générale au *Prayer Book* anglais, avertie des problèmes, critique sans amertume des imperfections, désireuse d'améliorations inspirées par la

tradition. Un bref aperçu historique est suivi d'une étude sommaire mais suffisante des différentes sections du *Prayer Book*. Le tout est clôturé par un chapitre sur le *Livre aujourd'hui*, où il est question, par exemple, de la nécessité qu'on fasse quelque chose pour la Semaine Sainte. — Il y a quelques erreurs de détails : p. 66, la description de l'invitatoire ; p.70, même en 1959 les antiennes de la sainte Vierge n'étaient plus chantées après les vêpres, d'autre part elles l'ont toujours été après les complies ; p. 85-86, « Introit » vient du latin *introitus* qui signifie « entry » ; p. 144, l'Orient n'est pas du tout « sans changement », quoi qu'en disent l'A. et beaucoup trop d'autres. Pour ne pas sortir du domaine liturgique : l'Église grecque célèbre les vêpres en carême parfois vers 7 heures du matin (ce n'est certainement pas primitif) ; au cours de ces dernières cinquante années elle a supprimé de sa Liturgie, dans la pratique, l'élément très antique de la solennelle intercession qui suivait jusqu'alors l'évangile et l'homélie, clôturant la synaxe, et, innovation inconnue dans toute l'histoire de l'Église, elle a commencé récemment à faire agenouiller le prêtre pour la consécration. Malgré certaines apparences extérieures, l'Église orthodoxe grecque est extrêmement changeable. — Le chapitre sur l'*Ordinal* consacre huit pages sur huit et demie à réfuter la condamnation portée par Rome contre les ordinations anglicanes. Concluons sur une note positive pour féliciter l'A. d'avoir admirablement réussi son dessein.

D. G. B.

N. A. Nisiotis. — *Ὑπαρξισμὸς καὶ χριστιανικὴ πίστις* (Existentialisme et foi chrétienne). Athènes, 1956 ; in-8, 332 p.

Voici une thèse de doctorat présentée à la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes. L'A. entreprend de montrer que « toute philosophie vraiment existentialiste est au fond théologique, inspirée tout particulièrement par la foi chrétienne et, en premier lieu, par le mystère du sacrifice de la croix avec lequel l'existence doit rester en un rapport dialectique immédiat ». « Par conséquent, continue l'A., l'étrange apparition aujourd'hui de philosophies « existentialistes » athées et de leurs applications excentriques dans la vie quotidienne représente une contrefaçon ou une négation complète de la vraie pensée existentialiste » (Avant-propos, p. 4). — La thèse se divise en deux parties, dont la première est consacrée surtout à l'analyse des systèmes de quatre philosophes choisis comme représentants caractéristiques des différentes espèces de la pensée existentialiste : S. Kierkegaard, K. Jaspers, M. Heidegger et J.-P. Sartre. Dans la seconde partie de son étude, l'A. expose les attitudes que les différentes formes de l'existentialisme prennent envers le christianisme, c'est-à-dire les relations qui existent entre celles-ci et les données de la foi chrétienne (scandale de la croix, l'homme et le monde, la liberté, Dieu, problème de l'acte de la foi, etc.). A la fin de la seconde partie de son ouvrage, l'A., dans un chapitre spécial, fait la critique de l'existentialisme du point de vue orthodoxe. Il arrive à la conclusion que ce n'est finalement que dans le système de Kierkegaard qu'un chrétien peut trouver des conceptions qui l'aident à vivre plus consciemment sa foi (les autres systèmes étant plus ou moins loin du christianisme ou même nettement athées). L'apport positif de la philosophie existentialiste à la vie de la foi chrétienne consisterait avant tout dans une orientation nouvelle de

la pensée vers l'existence concrète de l'homme dans le monde, d a réfutation du panthéisme, d'un idéalisme exagéré de même que du matérialisme, et dans la position du problème de la foi en Christ comme la question fondamentale pour l'homme. D'autre part, l'A. énumère les dangers inhérents à l'existentialisme. Ainsi, par exemple, le danger d'un personnalisme exagéré au détriment de la vie sociale et, partant, de la communauté ecclésiastique, le danger des tendances nihilistes, du subjectivisme dogmatique et éthique niant la valeur objective des normes de la foi et de la morale, le danger d'un « christomonisme » oubliant le mystère du Dieu-Trinité (si on dit que le salut ne vient que du contact existentiel avec le Christ crucifié comme unique révélation de Dieu). M. N. montre une grande maîtrise dans sa manière de traiter le sujet, chose d'autant plus difficile qu'il fallait traduire tous ces néologismes du langage philosophique français et allemand, en tenant compte du génie assez différent de la langue grecque. L'ouvrage contribuera grandement à faire connaître en Grèce les problèmes de la philosophie occidentale (parmi les 130 titres de la bibliographie on n'en trouve que huit d'ouvrages grecs). D. Bf. M.

André Biéler. — La pensée économique et sociale de Calvin. (Publ. de la Faculté des Sc. écon. et soc. de l'Université de Genève, 13). Genève, Georg, 1959 ; in-8, 562 p.

M. B. a publié son étude impressionnante au moment du quatre-cent-cinquantième anniversaire de l'Université de Genève, l'une des grandes fondations de Calvin. On lui saura gré d'avoir choisi ce sujet, car comme le dit dans la préface M. Antony Babel, les idées économiques et sociales du réformateur n'avaient jamais été l'objet d'une étude systématique et exhaustive. Fait d'autant plus étonnant que l'influence du calvinisme sur les réformes économiques et sociales depuis le XVIe siècle a été de première importance. Ce livre comble une lacune, et cela d'une façon magistrale. Après avoir esquissé les cadres sociaux de l'époque qui a vu naître la Réforme, l'A. passe à sa seconde partie, fort séduisante et fouillée, dans laquelle il expose les idées du réformateur genevois. C'est une véritable surprise de découvrir cette pensée si originale et nouvelle même pour notre époque. On sait l'importance des théories de Calvin sur les questions du prêt à intérêt, l'usure, etc. M. B. examine ces problèmes et nombre d'autres questions minutieusement, en faisant une grande part à l'aspect strictement religieux de la pensée calviniste. C'est sur ce point surtout que cet ouvrage se distingue de toutes les publications antérieures. On y avait trop négligé l'influence de la religion sur les conceptions économiques et sociales de Calvin alors que M. B. met en relief la cohérence parfaite entre ces deux éléments. L'A. n'a pas hésité à reprendre dans un chapitre très riche la grande discussion au sujet des rapports du calvinisme et du capitalisme, en confrontant les interprétations des principaux spécialistes avec son interprétation personnelle des textes. Ses conclusions ne sont pas toujours nouvelles, mais elles n'en sont pas moins intéressantes, d'autant plus que M. B. n'a pas dissimulé les faiblesses du système qu'il a étudié avec tant d'amour. La double formation économique et théologique de l'A. lui a permis d'interpréter les idées économiques et sociales de Calvin par sa théologie et de montrer l'étonnante actualité de cette synthèse. Et ce n'est pas le moindre de ses mérites que de l'avoir fait avec tant de force et de netteté. D. P. B.

Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale, offert à Monseigneur A. Mansion. Louvain, Publications universitaires, 1955 ; in-8, XXX-594 p.

Ce volume constitue non seulement un hommage remarquable et digne de l'éminent professeur de Louvain, il nous présente surtout une liste d'auteurs impressionnante où figurent tous les grands noms dans le domaine de la philosophie ancienne. Par leurs contributions ils ont constitué un vrai monument, montrant au mieux le réveil des études aristotéliciennes, que Mgr Mansion fut un des premiers à susciter, avant Ross et Werner Jaeger. Des comptes rendus parus jusqu'ici, le plus détaillé semble être celui de G. Reale dans la *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, (51) 1959, p. 75-81, où sont recensés en détail les articles de J. Moreau, *L'être et l'essence dans la philosophie d'Aristote*, E. de Strycker, *La notion aristotélicienne de séparation*, S. Mansion, *Les apories de la Métaphysique aristotélicienne*, E. von Ivanka, *Zur Problematik der aristotelischen Seelenlehre*, et P. Moraux, *A propos du νοῦς θύραθεν chez Aristote.* Le dernier article a d'ailleurs attiré l'attention du recenseur de *Gregorianum*, A. Korinek (38) 1957, p. 167-70, qui donne le meilleur aperçu de l'ensemble pour le lecteur français. Citons encore la contribution de H. D. Saffrey, *Sur la tradition manuscrite de la Théologie platonicienne de Proclus*, et les études classées autour du *De Anima* d'Aristote de W. D. Ross, *The Text of the «De Anima»*, et de L. Minio-Paluello, *Le texte du «De Anima» d'Aristote. La tradition latine avant 1500.* Inutile de citer la liste complète des 27 contributions ; on la trouvera facilement dans les revues spécialisées. G. Verbeke avait traité, dans une étude d'introduction, de *L'œuvre scientifique de Mansion*, le maître dont il est lui-même un des plus brillants élèves. Une table des références aux textes d'Aristote, comportant 14 pages avec références en trois colonnes facilitera énormément la consultation de cet ouvrage monumental et qui restera significatif dans l'histoire de la recherche aristotélicienne. D. S. B.

Rudolf Schneider. — Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles. Mit einem Nachwort von Peter Meinhold. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Neue Folge, Band VI). Stuttgart, Kohlhammer, 1957 ; in-8, 235 p., DM. 18.

Il faut être reconnaissant à M. Meinhold d'avoir recueilli et publié ces pages, même inachevées, du profond théologien de Kiel, décédé prématurément au printemps de 1956. La thèse exprimée dans ce livre, avait préoccupé beaucoup l'A. et il est à regretter qu'il n'ait pu mettre lui-même la dernière main à cet ouvrage, dont l'idée est passablement originale. Si souvent, en effet, qu'on se soit penché sur les « éléments platoniciens dans la philosophie d'Augustin », rares sont les études traitant en détail la teneur aristotélicienne de la doctrine d'Augustin. Schn. croit pouvoir établir entre les deux penseurs une communauté de pensée franchement étonnante sur le plan de l'ontologie. Étant donné que saint Augustin ne traite nulle part systématiquement de l'ontologie, il a fallu la retrouver dans son anthropologie, et plus spécialement dans sa psychologie. Procédé délicat entre tous, mais qui, mené par un esprit fin et critique, a pu aboutir à des résultats qui susciteront chez plusieurs spécialistes une curiosité

bienveillante. C'est surtout la découverte de la « conservation dans l'être » *(Seinsrettung)*, comme étant à la base de la spéculation augustinienne sur les fonctions ou « parties » de l'âme, la doctrine des quatre causes, de l'acte et de la puissance, des transcendantaux, de l'*analogia entis* et des catégories — doctrines retrouvées chez Augustin aussi indéniablement que chez Aristote —, c'est tout cela qui l'a fait conclure à une ontologie largement commune aux deux penseurs. La consolidation de cette thèse exigerait pourtant une exégèse plus rigoureuse et directe des textes que l'A. nous indique comme révélateurs. Il est à souhaiter que ce travail soit continué. D. S. B.

E. Masure. — Le signe. Essai sur les origines de la connaissance et de l'action. Paris, Bloud et Gay, 1954 ; in-8, 336 p.

Dans un style qui trahit chez l'A. beaucoup de connaturalité avec son sujet, l'A., récemment décédé, ouvre ici un chemin à l'anthropologie philosophique, souvent encore trop nostalgiquement reliée à l'idéalisme. Il y part du geste comme expression commune des deux composants de l'être humain : le corps et l'âme, et se base sur des observations de psychologie expérimentale. Les premiers contacts de l'enfant avec le monde extérieur, tout comme ses réactions, sont immédiats, physiques. On ne peut encore parler de « signes », mais pour des observateurs ce sont déjà des indices. Avec l'éveil de l'intelligence, le corps commence non seulement à exprimer des sensations physiques, mais encore des sentiments psychiques (le signe affectif). Les mots deviennent les véhicules des pensées et la raison se crée des concepts (le signe notionnel). On observe ainsi une tendance à une spiritualisation toujours plus forte, tendance qui finalement ne s'avère qu'en faveur des signes, dont les plus matériels mêmes deviennent l'expression d'idées sublimes. Que nous le voulions ou non, le corps gardera son influence sur l'âme, mais plus le corps se fera l'expression de l'âme, moins il sera un obstacle à la pleine efflorescence des valeurs spirituelles. Renversement qui n'est pas exceptionnel : la juste estime pour la fonction du corps est nécessaire pour acquérir la vraie liberté de l'esprit dont rêvait l'idéalisme. Ceci nous amène à l'efficacité des signes (signe efficace). L'A. s'efforce de montrer la compénétration de ces trois catégories de signes, il n'insiste peut-être pas assez sur la condition requise à cet effet : la spiritualisation. Chaque signe veut être efficace, mais plus il sera spirituel, plus il s'approchera de l'acte. (L'A. qui se réfère à l'hébreu *yāda'* (connaître) p. 64, aurait peut-être dans ce contexte pu penser au réalisme de *dābar*). Sans que cela soit dit explicitement, toute cette étude est centrée sur les sacrements. Nous sortons ainsi du domaine de la psychologie, pour entrer dans celui de la liturgie et de la théologie spirituelle, car c'est là en effet que l'A. veut nous amener. D. J. E.

E. L. Mascall. — Existence and Analogy, a Sequel to « He Who Is ». Londres, Longmans, 1949 ; in-8, XX-188 p., 12/6.

L'A., bien connu par ailleurs par ses publications en matières théologique, liturgique, et œcuménique, expose dans ce livre la philosophie thomiste selon l'interprétation la plus autorisée de M. Gilson, que l'A. fait sienne. Le fait même que la pensée de l'A. n'a guère évolué sur ce point.

nous permet d'espérer que ce compte rendu n'arrive pas trop tard. De fait, celui qui voudra en savoir davantage sur la position philosophique de l'A., position qu'il déduira du reste de ses écrits dans d'autres domaines, devra toujours se rapporter à ce volume et à l'ouvrage qui l'a précédé *He Who Is*. Les deux volumes se complètent d'ailleurs. La pensée centrale dans ce livre est que la doctrine de l'existence chez saint Thomas fait l'originalité même de sa philosophie et que, d'autre part l'« être » scolastique ne peut se libérer des odieux préjugés qu'il a encourus qu'en prenant vraiment au sérieux la doctrine de l'analogie. On sait qu'en milieu thomiste ces thèses sont généralement acceptées aujourd'hui et même considérablement approfondies par la découverte de l'importance que revêt la doctrine de la participation dans cette matière. La seule critique que nous nous permettons est d'ordre plus général. C'est qu'une discussion à ce niveau restera toujours une discussion interscolastique ; il ne faut pas se créer d'illusion et vouloir « concilier » la pensée « moderne » avec le thomisme en recourant à une déformation subtile, mais efficace, de l'intuition originale et irréductible de cette pensée moderne. Cette méthode ne convaincra que ceux qui le sont déjà. Autre chose est d'approfondir la doctrine thomiste pour elle-même ; on ne le fait guère assez. D. S. B.

Annuaire de l'Académie de théologie « St-Clément d'Ochrida ». Tt. IV (XXX), 1954-1955 et V (XXXI), 1955-1956. Sofia, Éd. Synodales, 1955-1956 ; in-8, 508 et 580 p.

Les deux gros volumes édités par l'Académie de théologie de Sofia contiennent des études fort variées : exégétiques, historiques et sociologiques. Mentionnons tout spécialement dans le premier des deux volumes le substantiel article du professeur protopresbytre Stefan Cankov, *L'Union chrétienne comme problème dans la théologie orthodoxe* (p. 385-422). L'A. étudie les fondements bibliques et l'enseignement des Pères sur l'unité de l'Église, passe en revue les nouvelles tendances au rapprochement entre chrétiens et jette des regards sur l'avenir. Pour l'A. l'unité est un don de Dieu. Relevons également dans le même volume un article sur le penseur chrétien russe Th. Golubinskij (1797-1854). Quant au deuxième volume, il contient plusieurs articles de morale et d'exégèse et une étude illustrée très intéressante sur la peinture religieuse bulgare par le Dr. Pandurski. Un supplément fort précieux traite des trente années d'activité de l'Académie et donne non seulement les biographies des professeurs, mais une brève bibliographie de leurs œuvres, ainsi que des listes des publications de l'Académie. P. K.

C. Schmidt – W. Till. — Koptisch-gnostische Schriften. Erster Band : Die Pistis Sophia, die beiden Bücher des Jeû, unbekanntes altgnostisches Werk. 3. Auflage. (Coll. GCS). Berlin, Akademie-Verlag, 1959 ; in-8, XXXIV-424 p., DM. 22.

Épuisée peu de temps après sa parution, la seconde édition que W. T. donnait en 1953 du travail de C. S. attendait un nouveau tirage. L'importance de ces textes pour l'histoire de la gnose hétérodoxe et, indirectement, de la littérature chrétienne primitive est bien connue des spécialistes. Depuis la première édition en 1905, notre documentation sur le gnosticisme s'est

accrue considérablement par des découvertes capitales, parmi lesquelles tient une place hors pair la bibliothèque de Nag-Hammadi, en cours de publication (cfr R. Roques, dans *Irénikon*, XXXIII (1960), p. 29-40). Par ailleurs en 1955 W. T. donnait une excellente édition du fameux papyrus Ber. 8502, dont C. S. n'avait jamais pu achever la publication (*T.U.* LX, cfr *Irénikon* XXVIII (1955), p. 459). Les textes coptes dont le présent volume offre une traduction très précise, appartiennent à ce que l'on peut appeler la seconde époque de la Gnose, c'est-à-dire le IIIe siècle. On sait qu'il y a une trentaine d'années on discutait encore vivement la question de savoir si ces écrits avaient été rédigés directement en copte ou étaient, au contraire, des traductions d'originaux grecs. Contre Burkitt, C. S. tenait fermement qu'il s'agissait de traductions. L. Th. Lefort (R.H.E., XXII (1926), 352 ss.) n'osait décider. La controverse s'est éteinte aujourd'hui et l'opinion de C. S. semble désormais incontestée. La découverte des textes de Nag-Hammadi paraît lui avoir apporté une éclatante confirmation. Le présent volume, dans la pensée de C. S., n'était que le premier d'une série où il comptait publier d'autres documents gnostiques. Depuis lors ce sont les *T.U.* qui ont accueilli le pap. Ber. 8502, mais la direction de la « Kommission für spätantike Religionsgeschichte » nous fait savoir que l'idée d'un corpus des textes nouvellement découverts a été reprise ; ce projet ne peut que réjouir les chercheurs. D. E. L.

Ernst Robert Curtius. — Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter. Berne, Francke-Verlag, 2e éd. 1954 ; in-8, XII-608 p., 24 fr. s.

Entre ces deux termes, littérature européenne et moyen âge latin, jaillit l'étincelle du génie de Curtius, pour nous montrer l'Europe médiévale dans l'unité de sa tradition culturelle latine. Quand l'A. parle de moyen âge latin, il s'agit moins d'une quelconque survivance de la littérature latine, qui sert généralement d'appendice aux manuels classiques, mais justement de cette Europe des barbares fédérés sous le sceptre carolingien et conscients de continuer la Romanité. Sans quoi d'ailleurs, un tel ouvrage ne serait qu'un jeu de hasard, alors qu'il est plutôt un jeu de patience, le fruit d'une longue expérience critique, accumulée au cours de toute une vie, le produit d'une vaste érudition, et aussi d'une intuition géniale. Ce n'est donc pas un manuel d'histoire littéraire — on n'y trouvera pas les périodes et les provinces de la littérature européenne — ni même un ouvrage de littérature comparée — dont les données sont supposées connues —, mais ce qu'on pourrait appeler une « phénoménologie » de la littérature européenne, dont on découvre les constantes « biologiques » : l'opposition entre anciens et modernes, les courants anticlassiques auxquels l'A. donne le nom de maniérisme, la poésie dans ses rapports avec la théologie et la philosophie, l'idéalisation de la vie humaine et de la nature. C'est une vue d'avion, un survol à plus ou moins deux mille ans d'altitude, qui permet des découvertes comparables à celles de la photographie aérienne dans le domaine de l'archéologie. Et la photo saisit aussi bien le détail précis que la ligne d'ensemble : « Si l'on veut épargner au lecteur les détails précis, il ne reste que des généralités vagues et toute démonstration manque » (MEILLET, cité en exergue). L'A. a voulu faire un livre de science qui

utilisât la philologie comme les sciences naturelles se servent des mathématiques, et nous offrît des textes nombreux comme un livre de géométrie présente des figures. Disons enfin que cet ouvrage a mérité d'être traduit déjà en cinq langues du vivant de l'A. — Il en existe une traduction française, Paris, P.U.F., 1956. D. D. G.

Maria Moser-Philtsou. — Lehrbuch der neugriechischen Volkssprache. Munich, Hueber, 1958 ; in-8, XVI-586 p.

Peu de choses sont plus exaspérantes pour des esprits sans doute trop épris d'ordre et de régularité extérieurs, que l'étude de langues vivantes qui sont en pleine et rapide évolution. Tout y semble flottant et incertain. Le pauvre étudiant ne sait à quelle forme ou à quelle construction s'arrêter. Le grec moderne parlé est bien de ces langues-là — l'A. nous le dit sans ambages (p. 441) — et, en même temps qu'il en est une des plus belles, en est-il aussi une des plus difficiles à cause de son caractère fuyant. C'est dire d'avance toute la difficulté que présente la rédaction d'un manuel qui soit méthode et grammaire systématique tout ensemble. On a connu dans le passé des ouvrages qui, sans le dire, apprenaient à l'étranger à parler comme un paysan ou un ouvrier illettré, ce qui pouvait lui causer certains embarras à son arrivée en Grèce. Disons tout de suite que le livre de Mme M.-Ph. nous garde bien de ce piège et nous apprend à parler le grec de la vie courante, ce qui est déjà un premier et grand mérite. Voici comment elle a conçu son livre : Quelques pages sur la phonétique, les conventions orthographiques, etc. ; ensuite, 330 pages de « méthode » : lectures, grammaire progressivement expliquée, conversations, etc. ; 180 pages de grammaire systématique reprenant et complétant ce qui a été exposé dans la partie précédente ; finalement, une trentaine de pages de supplément : formes de politesse (véritable petit traité — combien important — sur la *βασκανία*, ce terrible « mauvais œil »), correspondance, remarques sur la langue savante, quelques extraits d'auteurs contemporains comme Venezis, Myrivilis, etc. Il nous est impossible de rendre compte de tout cela en détail. Qu'on nous permette de relever quelques poussières vraiment microscopiques sur ce meuble si beau et si admirablement proportionné, mais poussières quand même. Premièrement, l'imprimeur et les correcteurs n'ont pas surmonté toutes les difficultés de cette entreprise : depuis le « w » du petit texte qui appartient à un corps plus grand, en passant par les « esprits » grecs que l'imprimeur met devant les capitales et qui ne doivent même pas être d'une police grecque, la confusion entre tirets et traits d'union (p. 84), la fréquente absence d'espaces (p. 259, 287, 309, 437), jusqu'à la curieuse habitude qu'ont les deux points de se déplacer (p. 486, 537). D'autre part, il y a relativement peu de fautes d'orthographe ou d'accentuation (voir cependant pp. 8, 12, 14, 15, 18, 24, 25, 38, 243, 308, 315, 538 ; autres fautes par exemple, pp. 439, 464). Deuxièmement, il y a les petites méprises inévitables, par exemple : p. 1, choisir un autre mot pour la prononciation du « *θ* » grec, car dans le Standard English « with » a le son du « δ » grec. « Thin, thick, theatre » — on a le choix ; p. 5, lire : *kirchen-* et plus loin : *μβ* = mw ; à cette même page on aurait aimé apprendre comment de fait on prononce *ἄσθμα* et *ἰσθμός* ; p. 6, § 16 : ajouter *σλ* (cfr § 21) ; p. 7, § 20 : *ὅταν πῇς* n'a rien à faire ici mais appartient au

§ 18. Il faudrait mettre *ὅταν δῇς* avec les changements que cela entraîne ; p. 11, § 29 : « die Adverbien », mais il n'y en a qu'un ! ; § 30 : le titre de l'archevêque d'Athènes est *Μακαριώτατος* (cfr p. 385), et le maire d'Athènes s'appelle, sauf erreur : *ὁ Δήμαρχος 'Αθηναίων* et non pas *'Αθηνῶν* ; p. 279 : lire deux fois « 1. Pers. » ; p. 393, § 170 : les chiffres grecs sont mal écrits, 100 s'écrit *ρ'*, tandis que *,ρ* égale 100.000 ; p. 467 : que signifie ici *φεύγα — φεῦγε* ? ; p. 488 : *Γιουγκοσλαυΐας*, nous semble-t-il. Troisièmement, plus grave — et nous le disons avec conviction, car nous en avons souffert dans d'autres méthodes — est la non-correspondance du vocabulaire donné et traduit avec celui du texte ; par exemple, pp. 26-27, les mots *Πέμπτη* et *Παρασκευή* ne sont pas repris au vocabulaire, tandis que *βέβαια* n'est pas dans le texte ; p. 43, *τσιγάρο* manque ; p. 29, dans une série d'exemples pour illustrer l'usage de la préposition *πρό*, on trouve, sans explication, un exemple de *ἐντός*, mot encore inconnu. Quatrièmement, on aimerait avoir un vocabulaire des pièces littéraires données en supplément. Pour trouver *χαγιάτι* et *ζούδιο* (pp. 559-60) nous avons dû avoir recours aux douze volumes d'Eleftheroudakis. *Βρουκολακιάζω* est inconnu des trois dictionnaires consultés ; ils ne connaissent que *βρυ-* ou *βρικολακιάζω*. Quant aux *θεοτικά* (p. 560), nous cherchons toujours. Cette expérience est typique et fait toucher du doigt les difficultés quasi insurmontables qui attendent l'étranger. C'est précisément ici, cependant, que le livre de Mme M.-Ph. lui sera d'une aide exceptionnelle, au point de devenir son inséparable compagnon pendant longtemps, car parmi les innombrables tournures idiomatiques et énigmatiques, parmi les constructions syntaxiques parfois curieuses de la langue, il doit y en avoir bien peu qui ne soient pas traitées plus qu'adéquatement dans cet ouvrage. Nous n'avons guère parlé de la grammaire. Elle nous semble très complète. L'étude du verbe surtout doit être ce qu'il y a de meilleur dans ce domaine. Peut-être aurait-on pu trouver une disposition plus satisfaisante pour faciliter la lecture des paradigmes ? Les index sont, hélas ! beaucoup trop sommaires et leur utilité pour la recherche d'un mot et ses particularités est, il faut le dire, nulle. Comment savoir la conjugaison du verbe *βαρῶ*, par exemple ? En résumé, cependant, le livre est à recommander à tous points de vue et sans aucune réserve. Il est excellent, mais voici un conseil que nous aimerions donner à l'étranger : commencez toujours par apprendre un peu de grec ancien ou de *καθαρεύουσα* — votre tâche en sera d'autant allégée. D. G. B.

Slavica-Auswahl-Katalog der Universitätsbibliothek Jena. Bd. II/1 : Russland und Sowjetunion. II/2 : Jugoslawien und Bulgarien. (Claves Jenenses, 5-6). Weimar, Böhlau, 1958-1959 ; in-8, XII-264 et XVI-294 p., DM. 17 et 17,80.

Le deuxième fascicule de ce catalogue comporte la liste complète de toutes les thèses et mémoires concernant l'Europe Orientale publiées ou écrites a Iéna entre 1500 et 1800. Ce registre est la partie la plus précieuse de la publication. Il faut saluer également le désir de l'Université de faire connaître son fonds slave qui, tout en n'étant pas trop grand, constitue néanmoins un bon ensemble et contient 7382 livres et brochures. P. K.

II. HISTOIRE

Hugh J. Schonfield. — Secrets of the Dead Sea Scrolls. Studies towards their Solution. London, Vallentine, Mitchell, 1956 ; in-8, XX-164 p., 21 /–

Par des voies assez personnelles, l'A. essaie de percer l'identité du fondateur de la secte de Qumrân. Autour de quelques thèmes, il multiplie les associations avec les ressources littéraires disponibles, dans une perspective historique. Après des flots d'hypothèses soulevées en cours de route, les conclusions sont pourtant prudentes. C'est un bon connaisseur de la littérature juive contemporaine des faits décrits. D. M. F.

Patrice Cousin. — Précis d'histoire monastique. (Coll. La vie de l'Église). Paris, Bloud et Gay, (1956) ; in-8, 594 p.

On peut certes relever les déficiences de ce livre, car il en a. Mais on peut aussi en dire du bien. L'histoire du monachisme, si importante à enseigner dans les communautés contemplatives, manque généralement de trame commode et de canevas. Ou les répertoires sont trop volumineux (par exemple celui de D. Ph. Schmitz), ou on ne trouve que des notions éparses ou trop sommaires. On avait en allemand le volume du P. S. Hilpisch, dont les premiers chapitres sont très remarquables. Nous avons ici un ouvrage plus complet, que le novice ou l'étudiant pourra tourner et retourner en tous sens dès qu'il cherchera un détail sur le monachisme, et où il aura toujours quelque chose à apprendre, à relever, à butiner, comme on utilise un Larousse ou un manuel. Le vieux monachisme, le Sinaï, l'Athos ne sont pas oubliés. Les indications bibliographiques, quelquefois insérées dans un boniment un peu gauche, pas toujours bien recopiées et souvent à compléter, ne manquent pas : elles laissent à l'initiative du jeune chercheur le goût d'une information complémentaire. La forme littéraire de l'ouvrage n'est nullement classique, mais elle représente une somme considérable d'élaborations personnelles et relève d'un fichier bien pourvu. L'A. avait prévu un atlas : c'était trop coûteux de tout faire en même temps ; on souhaite qu'il vienne bientôt, mais il faudra y apporter un rigueur plus homogène que dans ce livre. Tous les mouvements monastiques de l'ancien Orient et de l'Occident, existants ou disparus, jusqu'en l'époque moderne, ont trouvé leur place ici. Depuis l'opuscule, peu connu et introuvable, de dom Théophile Bérangier, moine de Solesmes, paru au siècle passé, on n'avait plus eu rien de semblable. L'ouvrage fait partie de la collection *La vie de l'Église*, que M. A. Jarry a annexée à la grande histoire de Fliche et Martin D. O. R.

A. V. Kartašev. — Očerki po istorii russkoj Cerkvi (Essais sur l'histoire de l'Église russe — en russe). Paris, YMCA, 1959 ; 2 vol. in-8, 686 et 570 p.

L'A., professeur à l'Institut de théologie orthodoxe à Paris où il enseigne depuis trente-cinq ans l'histoire de l'Église, donne, dans les deux grands

volumes que vient d'éditer l'YMCA-Press, un aperçu général de son sujet qui va de l'époque précédant la conversion de la Russie à la fin du règne de Paul Ier (1801). Le troisième volume, le plus précieux parce que unique en son genre, est en préparation et l'A. y met actuellement la dernière main. La période étudiée dans les deux premiers volumes a été traitée déjà maintes fois, tandis que le XIXe et surtout le début du XXe siècle attendent toujours leur historien. L'A., qui a été mêlé aux mouvements religieux d'avant la Révolution et qui a été Procureur général et puis ministre des Cultes du Gouvernement provisoire, est particulièrement qualifié pour traiter de cette période. On peut espérer que, malgré son âge avancé (85 ans), il parviendra à mettre en forme les nombreuses notes qu'il a faites pour son cours et que le troisième volume paraîtra sous peu. L'YMCA-Press a fait un très grand effort pour mettre l'*Histoire de l'Église russe* à la disposition du grand public et a fixé un prix de vente aussi bas que possible (30 nouveaux francs français les deux volumes) ce qui permettra aux bibliothèques spécialisées et aux historiens de les avoir parmi les grands manuels. L'A. a donné à son œuvre le titre « Očerki » qu'on pourrait traduire par « essais » sur l'histoire de l'Église russe, mais c'est en vérité une grande histoire divisée en périodes, avec bibliographie, qui donne un récit suivi et complet de tout ce qui touche à la vie de l'Église en Russie. Malgré certaines « nouveautés » dans l'interprétation de faits, l'histoire de Kartašev reste dans la tradition des grands manuels du XIXe siècle. La division en périodes est classique, avec quelques retouches seulement. L'A. a pris en considération les matériaux nouvellement publiés tant en Europe occidentale et en Amérique qu'en URSS. Il essaie, surtout pour la période qui va des débuts du christianisme en Russie à la grande époque kiévienne, à allier une critique des sources avec la sauvegarde des traditions. Ainsi nous le voyons admettre, d'une part, les objections qui paraissent très sûres contre la mission de l'apôtre saint André en Russie, mais mettre en avant en même temps la théorie de la division du monde ancien entre « les Douze ». La Russie entre par conséquent dans le nombre des pays à évangéliser échus à saint André qui doit être considéré comme patron de l'Église russe. — Les deux volumes de l'Histoire de A. Kartašev donnent un exposé continu des événements, mais consacrent également beaucoup de place à la vie de l'Église et à la culture orthodoxe. Ils sont non seulement une œuvre de référence mais peuvent être lus d'un seul trait. L'A., qui est un conférencier émérite, n'a pas pu donner à son œuvre toute l'allure et toute la vie de ses cours, toujours extrêmement colorés et pleins de détails imprévus, mais même dans le texte imprimé, son récit garde de l'entrain. — L'*Histoire de l'Église russe* est une œuvre qui prendra place parmi les manuels classiques de cette discipline, et il est souhaitable qu'elle soit traduite un jour en une des langues de l'Europe occidentale ; l'emploi de la langue russe restreindra considérablement le cercle de ses lecteurs.

P. K.

Gyula Moravcsik. — Byzantinoturcica, I : Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker. Zweite durchgearbeitete Auflage, Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in-8, XXVIII-609 p., DM. 77.
— **Byzantinoturcica, II :** Die Sprachreste der Türkvölker in den byzantinischen Quellen. Zweite durchgearbeitete Auflage. Berlin, Akademie-Verlag, 1958 ; in-8, XXV-376 p., DM. 68.

Maria Elisabetta Colonna. — Gli Storici bizantini dal IV al XV secolo. I : Storici profani. Naples, Armanni, (1956) ; in-8, XII-164 p.

L'ouvrage du professeur Moravcsik, auquel il a travaillé une bonne partie de sa vie, a comme but de rassembler tout ce que les sources byzantines contiennent sur les peuples turcs. Il faut préciser : l'intérêt est double, linguistique et historique.

Linguistique, d'abord dans ce sens que l'étude de la langue de ces peuples, à une époque où ils ne nous ont pas laissé de documents écrits, doit partir fatalement des restes conservés dans les écrits des peuples avec lesquels ils sont entrés en contact, dans ce cas spécialement les Byzantins. Un intérêt linguistique aussi du point de vue grec ; ces sons, ces mots, ces expressions d'origine étrangère, quelle place ont-ils trouvée dans le système du grec moyen ? Ensuite un intérêt historique : en ce sens qu'il comporte une espèce de concordance des noms propres, notamment les noms de peuples, de tribus, les noms de personnes et de lieux. Voilà ce que contient le tome II. L'introduction à ce tome traite d'abord des caractéristiques des documents qui nous font connaître ces langues (p. 1-23), de la tradition de ces mots dans leur forme grecque (p. 23-41), des problèmes orthographiques de la tradition écrite (p. 41-49). Suit immédiatement un lexique alphabétique (p. 51-350). Dans ce lexique l'A. donne pour chaque nom d'abord les différents endroits où l'on trouve le nom, en distinguant bien les différentes personnes qui portent éventuellement le même nom, ensuite la provenance, avec la littérature. On ne doit pas penser que ce lexique n'intéresse que les spécialistes de l'historiographie et de la linguistique turco-hongroise, car au-delà du turc, on rejoint souvent l'arabe ou le persan et au-delà du bulgare le vieux slave. Les signes et les abréviations de ce lexique sont très compliqués. Certes, on peut tous les retrouver aux pages XXIV-XXV, mais il aurait été plus pratique d'avoir ces signes sur une feuille volante. C'est ce tome II qui était au fond le but de l'A., mais on devine à quelles difficultés il s'est heurté parmi ces manuscrits, en premier lieu pour y arriver, spécialement aux textes souvent mal édités.

L'A. a pris la peine d'aller contrôler cette matière énorme sur les manuscrits. De ce travail résulte le tome I, index alphabétique des sources de l'historiographie byzantine, car l'A. a eu soin de ne pas omettre les quelques sources byzantines qui ne documenteraient pas l'histoire des peuples turcs. Cet index très développé (I, p. 201-580) remplace désormais et renouvelle le chapitre sur les historiens et chronistes dans la *Geschichte der byzantinischen Literatur* de Krumbacher (Munich, 2e éd. 1897, p. 219-408). Son procédé est clair : chaque historien reçoit une brève notice bibliographique où est indiquée en même temps son importance pour l'histoire ; vient ensuite l'édition utilisée par l'A., (et qui est toujours l'édition qu'il faut citer !), ensuite la tradition manuscrite, ensuite les éditions, puis les traductions, enfin la littérature. Cet index des sources, qui est sans doute la partie la plus importante pour la byzantinologie en général, est précédé d'une introduction. On y trouve une esquisse de l'histoire des peuplades turques (p. 1-164) richement dotée de bibliographie. Dans la deuxième partie de cette introduction (p. 165-200), l'A. expose les caractéristiques de ces sources et traite de la méthode dans cette recherche. Ce premier tome est également pourvu de trois registres : les sources, les manuscrits, et les peuples.

Ce travail est un véritable monument. Et pour n'en faire ressortir qu'une seule qualité, nommons la bibliographie. M. M. est unc onnaisseur admirable de la bibliographie byzantinologique ; rien ne lui échappe, et de plus toutes ces langues lui sont accessibles ! Aussi lui suffit-il de toucher le mot « paléographie » ou « critique des textes » ou « grammaire historique » pour en donner aussitôt une littérature quasi exhaustive. Grâce à l'Académie de Berlin cette deuxième édition retravaillée a pu paraître avec tout le soin qu'elle mérite.

En face de cet imposant travail du professeur Moravcsik, le travail de M. E. Colonna risque de perdre beaucoup du mérite qu'on lui reconnaîtrait facilement, si on n'avait pas les *Byzantinoturcica*, surtout dans la deuxième édition, que nous venons de commenter. Déjà l'impression et la mise en pages ne garantissent pas la clarté et la lecture agréable de l'ouvrage de Moravcsik. Aussi ne peut-on pas attendre de M. E. Colonna une bibliographie aussi universelle que celle de Moravcsik. Et cependant ce travail a ses mérites propres. C'est un travail personnel, sérieux et surtout sobre ; point de longue introduction, ni de bibliographie excessive qui le surchargent. Ainsi il n'est pas impossible que certains le préfèrent dans l'usage quotidien, au moins pour des consultations rapides. L'on peut voir la différence de genre entre le travail de Moravcsik et celui de Colonna dans deux exemples : Constantin Porphyrogénète et Photius. Constantin Porphyrogénète occupe chez M. E. Colonna neuf pages (27-35), comprenant biographie et introduction, bibliographie générale ; suivent des notices sur le *De thematibus*, la *Vita Basilii*, puis les *Excerpta de insidiis*, *de legationibus*, *de sententiis*, *de virtutibus et vitiis* (ces quatre derniers n'étant pas dans Moravcsik) ; chacune de ces œuvres est accompagnée de quatre rubriques : *codici*, *edizioni*, *traduzioni*, *critica*. Dans Moravcsik, Constantin Porphyrogénète n'occupe pas moins de 35 pages (356-390) : biographie, introduction et bibliographie générale (356-361) ; suivent des notices sur le *De administrando imperio* (361-379), la *Vita Basilii* (380), le *De caeremoniis* (380-4) non dans Colonna, le *De thematibus* (384-6), avec une conclusion (386-390). — Quant à Photius (Moravcsik écrit *Φώτιος*), Moravcsik traite les *Lettres* seulement (475-7), tandis que M. E. Colonna traite de la *Bibliothèque* (100-101). Elle signale les éditions de Hoeschel, Estienne, Berthelin (ces deux derniers ne sont que des réimpressions de Hoeschel !), celle de Bekker et celle de Migne (qui n'est que la reprise de celle de Bekker). Les *Lettres* de Photius, auxquelles Moravcsik attache une plus grande importance historique, ne sont signalées que par l'édition de Migne. Ces deux exemples peuvent illustrer les caractéristiques propres des ouvrages de Moravcsik et de M. E. Colonna. D. A. T.

III. RELATIONS

Arthur Samuel Peake, 1865-1929. Essays in Commemoration and Selections from his Writings edited by John T. Wilkinson. Londres, Epworth Press, 1958 ; in-8, 168 p., 21/-

A. S. P. était un grand laïc méthodiste. Fils de pasteur de l'Église « Primitive Methodist », il a étudié à Oxford d'où il est sorti pour devenir professeur d'exégèse dans un collège consacré à la formation de candidats

au ministère pastoral dans sa communion. En même temps il détenait une chaire à la Faculté de théologie érigée dans l'Université de Manchester nouvellement fondée au début de ce siècle. Son influence dans ces milieux était énorme, mais elle débordait très largement ces cadres académiques. Tout d'abord il y eut ses écrits, entre autres le célèbre Commentaire de la Bible qu'il édita et qui porte son nom ; mais plus intéressant pour nous fut le rôle de premier plan qu'il joua dans le travail pour l'unité chrétienne. Sans lui on peut dire que, humainement parlant, la réunion des trois Églises méthodistes de Grande-Bretagne n'aurait jamais pu se faire. Il accueillit avec joie le Lambeth Appeal et fut actif dans les premières conversations engagées entre anglicans et nonconformistes. Il prit part à la conférence de Lausanne (Faith and Order). — Ce volume contient parmi les extraits des écrits de A. S. P., un important discours sur la *Réunion des Églises chrétiennes*, discours qu'il fit en 1928 comme président du Conseil national des Églises libres (en Angleterre). Nous y voyons combien de mal peut faire une théologie catholique mal assimilée et encore plus mal exposée. Parlant de l'infaillibilité pontificale l'orateur dit : « La position romaine tout entière s'appuye sur la vérité de ce dogme ». Trop de prédicateurs catholiques, en effet, présentent ainsi les choses, mais cette présentation est fausse. A. S. P. continue : « Mais ce dogme est suspendu à une chaîne d'hypothèses dont bien peu émergent au-dessus d'une étroite marge de probabilité, tandis que plusieurs sont des plus improbables. Si *Mat.* 16, 18 est authentique et si la 'pierre' signifie Pierre, si Pierre a jamais vécu à Rome et si, y ayant vécu, il en était l'évêque, s'il a communiqué ses prérogatives aux évêques postérieurs de Rome et s'il ne les a pas communiquées aux évêques d'autres endroits où il a vécu, si même il y eût à Rome un épiscopat monarchique plus tôt que plusieurs décennies après Pierre et si les paroles explicites de Jésus n'interdisaient pas semblable prétention, si finalement celle-ci n'était pas incompatible avec bien des choses dans le Nouveau Testament — alors et alors seulement on pourrait admettre la prétention romaine » (p. 154). Malgré les exagérations par trop évidentes de ce passage, tout ecclésiologue et controversiste catholique devrait le méditer et reméditer. La vérité catholique n'est pas fondée sur l'infaillibilité pontificale et c'est lui rendre très mauvais service que de vouloir la présenter comme si elle l'était. Plus loin nous lisons (p. 155) : « L'Orient est présentement incapable de progresser, paralysé qu'il est par son attachement forcené aux Sept Conciles. Rome est fatalement handicapée par sa prétention d'infaillibilité. Tous deux contiennent des éléments que le protestantisme, tant qu'il reste protestant, ne peut absolument pas accepter. Tels sont : la doctrine de l'infaillibilité de l'Église et tout particulièrement des décrets dogmatiques des Conciles, l'invocation de la Vierge et des saints, le changement au moment de la consécration du pain et du vin aux véritables corps et sang du Christ, l'adoration de ce corps et de ce sang eucharistiques avec le même honneur qu'on rend à la Trinité, l'offrande dans l'Eucharistie du corps du Christ pour les vivants et les morts, la nécessité de la confession à un prêtre et de l'absolution sacerdotale, la succession apostolique, la nécessité vitale de l'épiscopat pour l'existence de l'Église, l'exigence que l'Écriture soit interprétée conformément à la tradition ecclésiastique ». Voilà donc la condamnation explicite et totale prononcée à l'égard de tout le christianisme en dehors du

courant tout de même relativement restreint issu de la Réforme. Dans les comptes rendus qui accompagnent celui-ci, le lecteur remarquera que, même après la durée de trente ans, cette position est encore partagée par le grand nombre parmi les œcuménistes. On peut le regretter, bien sûr, mais peut-on donc s'étonner tellement si devant ce rejet massif, beaucoup d'orthodoxes et de catholiques ne font que hausser les épaules en disant : A quoi bon ? Nous soumettons ce problème aux œcuménistes évangéliques. Si de leur côté ils n'hésitent pas à réclamer des « catholiques » (au sens œcuménique de ce mot) une révision de leur position, ne devraient-ils pas à leur tour bien examiner la leur propre ? D. G. B.

Oliver Tomkins. — The Life of Edward Woods. Londres, SCM Press, 1957 ; in-8, 160 p., 25/-

L'A. de cette biographie d'un évêque anglican mort en 1953, est lui-même devenu évêque de Bristol et porte un nom très connu dans le monde œcuménique. Disons franchement que si le biographe a trouvé qu'il était presque impossible de capter son personnage pour le communiquer au lecteur, le recenseur de son livre est littéralement déchiré par des sentiments diamétralement opposés. D'une part, il y a des passages qui nous arrachent des larmes ; d'autre part, il y en a que nous trouvons décevants. Analysons d'abord les motifs de cette déception pour pouvoir conclure sur une note plus sereine. Nous regrettons donc dans celui qu'on appelle un « apôtre d'unité » des conceptions trop limitées par des facteurs non théologiques. L'A. l'admet franchement, p. 100. On en trouve des exemples dans la description que donne son fils de la visite en Bulgarie, p. 109-110 ; les églises orthodoxes sont défigurées par le clinquant de leur ornementation (p. 100-101) ; les prêtres sont, sans plus, antipathiques (*unlovely*, p. 101) ; les théologiens orthodoxes à Lausanne sont terriblement arriérés (p. 106-107). Admettons, si vous voulez, que tout cela soit vrai, mais l'unioniste ne doit-il pas commencer par reconnaître les limitations de son propre milieu et, les ayant reconnues, s'appliquer à les transcender ? Au contraire, nous nous demandons vraiment si l'évêque Woods — malgré toute son expérience du mouvement estudiantin chrétien international — a jamais envisagé une union des Églises qui n'exigerait pas comme condition préalable que tous les chrétiens s'approchent le plus possible de l'idéal du *gentleman* de terroir anglais. Peut-être bien, mais le fait n'apparaît pas dans le livre (cfr p. 100). Cela dit par acquit de conscience œcuménique, reconnaissons dans Woods une âme d'une beauté, d'une simplicité, d'une sincérité, d'une bonté et humilité tout évangéliques. Il ne pensait qu'au Christ, à sa Croix et à son Royaume. Sa préoccupation était d'adhérer lui-même à Jésus et d'amener tout le monde à Lui. C'est parfait, c'est magnifique, c'est un exemple pour nous humilier tous, un exemple que nous pouvons tous suivre, quelle que soit notre Église. Fort heureusement d'ailleurs ces même qualités existent de fait dans toutes les Églises. D. G. B.

Christian Unity in North America. A Symposium edited by J. Robert Nelson. St Louis, Missouri, Bethany Press, 1958 ; in-8, 208 p., 3,50 dl.

Avec un franc-parler digne des États-Unis, vingt protestants américains nous parlent de l'œcuménisme. A une exception près, nous a-t-il semblé, tous, soit explicitement soit tacitement, considèrent le monde protestant comme seul représentant le christianisme véritable. M. Carl F. H. Henry (p. 64) est tout à fait d'accord avec les réformateurs qui prononcèrent l'apostasie de l'Église catholique romaine. M. John Yoder dit avec humour (p. 90-91) : « Puisque l'Église catholique romaine est sa propre autorité définitive, il est inconcevable — au moins en principe — qu'elle lie conversation avec qui que ce soit ». Puis confirmant de façon inattendue la remarque de M. Henry, il continue : « Ce qui est moins généralement reconnu c'est que, du point de vue formel, le protestantisme américain libéral et post-libéral diffère peu de Rome. Comme Rome, ce dernier conçoit comme indiscutable une évolution séculaire doctrinale et institutionnelle qui n'admet pas qu'on la mette en question de l'extérieur. La seule différence réside en ce que cette évolution a suivi depuis quatre ou cinq cents ans un autre chemin ». Ce qui est bien observé et finement exprimé et suggère les questions suivantes : Sommes-nous, et tout le mouvement œcuménique, dans une impasse sans issue ? N'est-il pas au plus haut point inquiétant de constater que seul, de tous les collaborateurs à cette publication, M. Y. semble s'être rendu compte de ce fait pourtant primordial ? — Les points de vue sont des plus divers. Quelques-uns des contributeurs proviennent de communions qui ne sont pas membres du Conseil Œcuménique, mais l'Orthodoxie et le catholicisme sont absents. A peu près tous se méfient d'une union qui ne serait qu'extérieure et institutionnelle ; elle doit être intérieure et spirituelle. Les voix cependant ne manquent pas qui prônent une réunion pan-protestante au moins pour les U. S. A. et le Canada. Le livre n'est pas sans intérêt, mais il déçoit le catholique, qui est obligé de faire avec amertume une double constatation : l'indifférence générale dans le catholicisme pour le travail œcuménique n'a de parallèle que l'indifférence ou même l'hostilité sourde qui semble dominer dans le monde œcuménique américain à l'égard du catholicisme. Nous ne pouvons pas nous en plaindre. Il faut modifier notre attitude. Pourquoi tout laisser au R. P. Gustave Weigel, S. J., le seul auteur catholique cité, d'ailleurs avec désapprobation ? Il faut que toute l'Église catholique en Amérique s'attelle à la tâche. D. G. B.

E. L. Mascall. — The Recovery of Unity. A Theological Approach. Londres, Longmans, 1959 ; in-8, 242 p., 25/-

Pour le Dr. M., l'un des théologiens anglo-catholiques les plus marquants, le problème de la Réunion est essentiellement théologique, et tout son effort va à dissuader des demi-mesures et des compromis qui caractérisent certaines négociations actuelles. Une conviction anime ces pages — et elle est partagée par un certain nombre d'anglicans — : ce n'est pas en mélangeant les traditions actuellement existantes, mais en critiquant les fausses présomptions du XVIe siècle, héritées du moyen âge, pour recouvrer la plénitude de l'Église ancienne (sans romantisme toutefois !) que l'on assurera les véritables conditions d'une saine synthèse théologique entre le « catholicisme » et le « protestantisme », synthèse qui est décidément à l'ordre du jour dans son Église. La solution ne lui paraît pas se trouver

simplement dans l'Orthodoxie, qui elle aussi aurait eu ses avatars propres. En parcourant l'essentiel des trois rapports adressés naguère au Dr. Fisher en réponse au questionnaire de ce dernier, l'A. tire la leçon de l'échec quasi total de cet essai d'exploration. Ajoutons qu'il maintient avec le P. L. Bouyer — toutefois avec des réserves — le rôle capital du nominalisme dans la ruine de la théologie traditionnelle. C'est cet angle général de vision qui fait le lien entre les diverses questions brûlantes examinées sans plan très net au cours de ces pages. Vie spirituelle et contemplation : l'A. est assez dur pour la contre-Réforme. Pour la justification, il indique les ravages causés par le nominalisme et note les premiers essais des exégètes protestants récents pour se dégager à ce propos des évidentes étroitesses des réformateurs. L'*Eros et Agapé* de Nygren est critiqué sans atténuations mais — nous l'avons dit —, l'A. est en accord fondamental avec L. Bouyer dans l'appréciation et la critique que ce dernier a fait du protestantisme. A la suite de Brilioth qu'il commente en s'en distançant à l'occasion, il signale les divers affaissements dans les conceptions eucharistiques des Réformateurs et s'efforce de voir clair dans les opinions de Cranmer, dont il n'admet, pas plus que Richardson, le zwinglisme, au moins intégral ; il apprécie enfin le récent effort sacramentel assez hésitant du presbytérien D. Baillie. Puis ce sont des vues nuancées sur le mouvement liturgique dans l'Église catholique et l'Église anglicane. Enfin c'est surtout en relation avec les productions de N. Sykes et les discussions autour de l'*Apostolic Ministry*, qu'il en appelle de l'ecclésiologie anglicane à celle du N. T. et des Pères. Les deux derniers chapitres roulent sur la papauté. M. admet une primauté de Pierre transmise aux évêques de Rome, mais rejette les définitions du Concile du Vatican, où il voit le juridisme ruiner la structure essentiellement sacramentelle de l'Église. Sur cette structure il est revenu plusieurs fois en émettant un point de vue sujet à caution. Mais il nous semble poser quelques questions à l'Église catholique, et malheureusement aussi aligner certaines apories de controverse peu en harmonie avec le sérieux du reste de l'ouvrage. Ajoutons aussi que la Communion romaine n'a pas abandonné la présence normale de trois évêques aux consécrations épiscopales (p. 216), le pape Pie XII ayant même précisé que les assistants sont co-consécrateurs. Cet ouvrage contient maintes choses excellentes malgré certaines simplifications ou exagérations. Nous aurions aimé que l'A. nous montrât en quoi précisément le Concile de Trente aurait participé de la désintégration théologique médiévale. Puisse-t-on cependant entendre la leçon capitale qui se dégage de ces pages !

D. H. M.

Heinz Schütte. — Um die Wiedervereinigung im Glauben. Essen, Fredebeul et Koenen, 2e éd. 1959 ; in-8, 192 p., DM. 8,80.

Le retentissement que connaît ce livre en pays de langue allemande est immense (cfr la Chronique de ce fascicule, p. 367). Il le mérite réellement. Les ouvrages sur l'unité chrétienne sont nombreux aujourd'hui, mais aucun ne pose le drame du schisme ni l'espérance de l'unité avec une telle netteté, un tel feu et un ton aussi vrai que ces pages. Elles secouent la conscience catholique et protestante, du théologien comme du simple croyant. Pourtant l'A. n'invente rien de neuf, aucune formule nouvelle ou définitive dans la

recherche de l'unité. Les sujets abordés, avec souci de vérité, sont les problèmes classiques : les causes de la Réforme, la justification, l'Église, colonne et fondement de la vérité, la mission de Pierre et la papauté, le culte des saints et le culte marial. L'A. parle lui-même très peu ; il apporte le témoignage d'un nombre impressionnant de théologiens évangéliques et catholiques, surtout allemands. Il sait bien qu'il faut se garder de l'illusion d'un optimisme irréfléchi, que de part et d'autre des théologiens pensent autrement, que le ressourcement même du luthéranisme aboutit à un Luther plus opposé à la théologie catholique qu'on était habitué à le présenter. Le livre de H. S. nous dit ceci : il y a dans les deux Églises des voix, des affirmations annonçant un progrès en profondeur dans le rapprochement dogmatique, parce qu'il y a aujourd'hui des hommes de plus en plus nombreux animés d'une soif d'unité et d'une foi inébranlable en la volonté du Christ d'une Église une. Le chemin d'unité préconisé par l'A. est exprimé par la phrase classique, que le pape Jean XXIII a faite sienne : « unité dans les choses nécessaires, liberté dans les douteuses, en toutes choses charité ». D. N. E.

Pierre Fath. — Du catholicisme romain au christianisme évangélique. Paris, Berger-Levrault, 1957 ; in-8, VIII-264 p., 8 NF.

Que dire au sujet d'un livre dont le contenu est si subjectif que les critères objectifs perdent leur valeur ? La thèse de M. Fath, soutenue à la Faculté de théologie protestante de Paris, est construite comme une réponse au livre du R. P. Bouyer : *Du protestantisme à l'Église*. L'A. a voulu démontrer d'une façon claire et probante les erreurs d'interprétation du P. Bouyer en lui opposant le vrai visage du protestantisme. Le résultat n'est pas encourageant, car au lieu de progresser, M. Fath recule de plusieurs pas en faisant siennes les positions de l'intégrisme protestant. Dès lors la discussion s'avère inutile, car chaque thèse catholique est considérée comme une vérité partielle qui cache l'intention authentique de l'Église. La seule attitude qui reste possible est celle de la méfiance et du refus. De tels livres ont l'avantage de nous montrer, une fois de plus, que la question ne sera jamais résolue sur le plan dogmatique et scientifique. C'est dire que le dogme ne se discute pas quand il n'y a pas de communauté de vie, qui seule permet de pénétrer dans le sanctuaire de la foi des autres. Pourquoi ces accusations, qui en fin de compte sont vaines, puisque l'accusé est incapable de les comprendre ? Le P. Bouyer avait raison, et le Pasteur Fath a raison aussi, car les deux ne sont pas sur la même longueur d'onde. Le livre aidera à dissiper l'illusion provoquée involontairement çà et là par le livre du P. Bouyer et que précisément M. Fath tient à combattre : Il y a une distance considérable entre catholicisme et protestantisme. Cette vérité ne doit pas nous attrister outre mesure, mais le dialogue ne doit pas être engagé sur une plage de sable mouvant : les prétendus résultats disparaîtraient dans les vagues de la marée montante. La thèse de M. Fath rendra service à ceux qui refusent de se défaire des lunettes roses, si mortellement dangereuses dans le travail œcuménique. D. P. B.

Livres reçus.

BARRAU, P., *Aux sources bibliques de l'existence et de la vie.* Paris, Éd. ouvrières, 1959 ; in-12, 254 p.

BARTHAS, C., *De la grotte au chêne vert.* (Bibl. Ecclesia, n° 56). Paris, Arthème Fayard, 1960 ; in-12, 220 p., 8,50 f. f.

BECQUÉ, M. et L., *Je Ressusciterai.* (Coll. Je sais, je crois, 28). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, 124 p., 3,50 f. f.

BRION, M., *Ces Palais où Dieu habite.* (Coll. Je sais, je crois, 124). Paris, Arthème Fayard, 1960 ; in-12, 124 p., 3,50 f. f.

CAYRÉ, F., *Saint Augustin et la vie théologale.* Tournai, Desclée, 1959 ; in-12, 218 p.

CHABANNES, J., *Saint Antoine de Padoue.* Paris, Arthème Fayard, 1960 ; in-12, 284 p., 9,50 f. f.

CHACKO, K. C., *Father Kuriackos Elias Chavara* (Servant of God). Mannanam, St. Joseph's Monastery, 1959 ; in-8, XIV-208 p.

COLINON, M., *Le phénomène des sectes au XXe siècle.* (Coll. Je sais, je crois, 139). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, 124 p., 3,50 f. f.

CORNELIS, H. et LÉONARD, A., *La Gnose éternelle.* (Coll. Je sais, je crois, 146). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, 124 p., 3,50 f. f.

DESEILLE, P., *Les saints moines d'Orient.* (Les écrits des saints). Namur, Éd. du Soleil Levant, 1959 ; in-12, 186 p., 51 f. b.

DES GARETS, A. L., *L'Évangile du déménageur.* Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, 190 p., 8,50 f. f.

DU BUIT, M., O. P., *Archéologie du peuple d'Israël.* (Coll. Je sais, je crois, 62). Paris, Arthème Fayard, 1960 ; in-12, 110 p.

DUHAMELET, G., *Lucchese.* Paris, Éd. franciscaines, 1959 ; in-12, 136 p., 4,80 f. f.

GEORGE, A., *A l'écoute de la parole de Dieu.* Paris, Équipes enseignantes, 3e éd. 1958 ; in-12, 132 p.

— *Jésus, notre vie.* Ibid., 1958 ; in-12, 158 p.

GOBRY, I., *Mystiques franciscains.* Florilège. Paris, Éd. franciscaines, 1959 ; in-12, 200 p.

GRENTE, Card., *Aimer et servir.* Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, 166 p., 7,50 f. f.

GUISSARD, L., *Catholicisme et progrès social.* (Coll. Je sais, je crois, 57). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, 128 p., 3,50 f. f.

HATCH, A., *Le miracle de la montagne.* (Bibl. Ecclesia, n° 55). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, 206 p., 9 f. f.

KARRER, O., *Vrouwenadel en Vrouwenleed.* Trad. néerland. par D. U. Fockedey. (Coll. Pretiosas margaritas, 4). Steenbrugge, St-Pietersabdij, 1953 ; in-8, 190 p.

LAISNEY, M.-C., *Saint Thomas More : Dialogue du réconfort*. (Les écrits des saints), Namur, Éd. du Soleil Levant, 1959 ; in-8, IX-296 p.

LASSAGNE, C., *La confidente du curé d'Ars*. Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-8, 206 p., 12 f. f.

LECLERCQ, J., *Mère de notre joie*. Tournai, Casterman, 1959 ; in-12, 108 p.

LEKEUX, M., *J'ai crié vers Assise*. Paris, Éd. franciscaines, 1959 ; in-12, 128 p., 4 f. f.

LIPPERT, P., *Maria*. Trad. néerland. par D. U. Fockedey. (Coll. Pretiosas margaritas, 5). Steenbrugge, St-Pietersabdij, 1954 ; in-8, 110 p.

MELLOT, J., *La superstition, ersatz de foi*. (Coll. Je sais, je crois, 147). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, 124 p., 3,50 f. f.

MENDIAUX, E., *Moscou, Accra et le Congo*. Bruxelles, C. Dessart, 1960 ; in-12, VIII-188 p.

MICHEL, J., *La vie, la mort, les morts*. (Bibl. Ecclesia, nº 54). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, 174 p., 7,50 f. f.

MOTT, N. F., etc. — *Religion and the Scientists*. Londres, S. C. M. Press, 1959 ; in-12, 96 p., 5 /-

MUTZENBERG, G., *Le Prisonnier d'Innsbruck, ou La vie ardente et la mort glorieuse du prédicant grison Blasius Alexander (1590-1622)*. (Coll. Histoire de la Réforme racontée aux jeunes). Genève, Labor et Fides, 1960 ; in-8, 72 p.

NEWMAN, J. H., *Der Traum des Gerontius*. Traduct. allemande de H. Nachod et P. Stern. Leipzig, St-Benno-Verlag, 1959 ; in-16, 68 p.

PAYOT, A., *L'Offrande du berger*. Genève, Labor et Fides, 1959 ; in-12, 72 p.

PIAT, S., *Le Maître de la mystique, Saint Pierre d'Alcantara*. Paris, Éd. franciscaines, 1959 ; in-12, 144 p., 4,80 f. f.

POINSENET, M.-D., *Par un sentier à pic : Saint Jean de la Croix*. Préf. du R. P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, O. C. D. (Coll. Bibliothèque Ecclesia, 57). Paris, Arthème Fayard, 1960 ; in-12, 258 p.

QUEFFÉLEC, H., *Ce petit curé d'Ars*. Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, X-240 p., 9,50 f. f.

QUOIST, M., *Réussir*. (Coll. Spiritualité, 14). Paris, Éd. ouvrières, 1960 ; in-12, 220 p., 4,80 f. f.

RANKE-HEINEMANN, U., *Weisheit der Wüstenväter*. (Religiöse Quellenschriften). Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1958 ; in-16, 62 p.

RIDOLFI, R., *L'étonnant Monsieur Papini*. Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, X-288 p., 10 f. f.

ROMANOS DER MELODE, *Festgesänge*. Trad. allemande de G. H. Bultmann. Zurich, Thomas-Verlag, 1960 ; in-12, XXV-88 p.

S., MADELEINE LOUISE DE, *Le Vrai visage de Madame Royale, duchesse d'Angoulême*. Paris, Beauchesme, 1959 ; in-12, 258 p.

— *Madame Élisabeth, inconnue*. Ibid., 1955 ; in-12, 310 p.

SABATIER, R., *Saint Vincent de Paul*. (Coll. Meneurs d'hommes, 2). Paris, La Table ronde, 1959 ; in-12, 124 p.

WEYERGANS, F., *Mystiques parmi nous*. (Coll. Je sais, je crois, 42). Paris, Arthème Fayard, 1959 ; in-12, 116 p., 3,50 f. f.

ZEILLER, J., *La Croix conquiert le monde*. (Coll. Je sais, je crois, 73). Paris, Arthème Fayard, 1960 ; in-12, 122 p., 3,50 f. f.

Archivum Bibliographicum Carmelitanum, 2. Rome, Ephemerides Carmeliticae, 1957 ; in-8, 384 p.

Atti del V° Convegno di Spiritualità Passionista. Rome, S. Gabriele, 1958 ; in-8, 72 p.

Catholic Directory. Byzantine Rite Ecclesiastical Province of Philadelphia. Philadelphie, 1959 ; in-8, 188 p., ill.

El Apostolado. (Coll. Problemas de la religiosa de hoy). Madrid, Ed. Paulinas, 1959 ; in-12, 278 p.

El discernimiento de las vocaciones de religiosas. (Problemas de la religiosa de hoy). Madrid, Ed. Paulinas, 1959 ; in-12, 160 p.

Hymnes spéculatifs du Véda. Traduits du sanskrit et annotés par L. Renou. (Coll. Connaissance de l'Orient). Paris, Gallimard, 6e éd. 1956 ; in-8, 276 p.

La Adaptación Misionera. Burgos, Inst. Españ. de San Francisco Javier para Misiones Estranjeras, 1959 ; in-8, 480 p.

Les Instituts séculiers dans l'Église. (Documentation Catholique). Paris, Éd. de la Bonne Presse, 1959 ; in-12, XVII-108 p., 4,65 f. f.

Imprimatur :
F. Toussaint, vic. gen.
Namurci 15 sept. 1960.

Cum permissu superiorum.